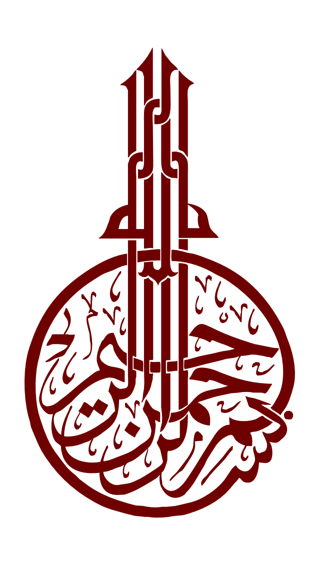




مع التحريف المعاصر للأحكام والمفاهيم الشرعية

د. فهد بن صالح العجلان


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة الطبعة الجديدة

أحمد الله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه، وأُصلّي وأسلِّم على خير خلق الله محمَّد، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمّا بعد:

فهذه طبعة جديدة لكتاب معركة النَّصّ، أحمد الله فيها على التيسير، وأسأله القَبول والنَّفع والبركة، وقد عملت في هذا الكتاب ما يلي:

١) جمعت فيه جزأَي الكتاب الأوّل والثاني اللَّذين طُبِعا سابقًا، بعد التعديل في الصياغة والمحتوى، كما حذفت منهما بعض الموضوعات، منها عدد من الموادّ المتعلقة بسيادة الشَّريعة؛ لأنني أنوي أن أكتب فيها كتابًا مستقلًّا بإذن الله.

٢) كما أضفت مجموعة جديدة من الموادّ يعادل ثلث الكتاب تقريباً.

٣) أعدت بعد ذلك توزيع الموادّ، وقسَّمتها بحسب موضوعها إلى محاور أربعة هي:

المحور الأول: قضايا وأسس منهجيَّة.

المحور الثاني: أصول الاستدلال وقواعده.

المحور الثالث: المفاهيم والأحكام الشرعيَّة.

المحور الرابع: أسلمة العلمانيَّة.

كتب الله لها الأجر والقَبول، ونفع بها، وأسعد من القارئ الكريم بأيِّ ملحوظة أو تقويم ينصح به أخاه، والحمد لله ربِّ العالمين.

مدخل.. في قصَّة المعركة

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه؛ أمّا بعد:

حين تقرأ كتابًا أو تقلِّب صحيفة أو تحرِّك موقعًا إلكترونيًّا فتجد المقولات التي تصادم النَّصَّ الشرعيَّ، وتدعو لرؤية مغايرة بالكُليَّة ومصادمة تمامًا للأحكام الشرعيَّة؛ فإنَّ من المفارقات أن تجد أنَّ كلّ هذا -بحسب كاتبه- لا يعارض النَّصَّ ولا يناقض أحكامه، وإنما يخالف تفسيرًا فقهيًّا معيَّنًا لا يقرِّه النَّصُّ ولا يتوافق مع أصول الشَّريعة.

هذا خيطٌ موحَّدٌ يجمع أكثر الأفكار والرُّؤى المعاصرة التي تصادم الدليل وتناقض الإجماع؛ فلا تكاد تجد أحدًا يبدي صراحته في عدم اعتباره لقيمة النَّصِّ الشرعيِّ، بل إنَّ كلّ تلك المخلّفات الفكريَّة والمخالفات الشرعيَّة تقدّم في قالب التفسير للنَّصِّ والقراءة المختلفة له، وأنها تسير على خطِّ الاعتدال والوسطيَّة التي دافعها الغيرة على النَّصِّ من اختطاف الرُّؤى التفسيريَّة المتطرِّفة.

ولقد راهن الخطاب العلمانيُّ في لحظةٍ زمنيَّة خلت على أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة ستسير في علاقتها مع الدين بذات المنحى الذي سارت عليه المجتمعات الغربيَّة، وأن تحييد الدين وإقصاءَه هو قدر هذه المجتمعات كما هي «سُنَّة التطوُّر» التي سارت عليها إليها المجتمعات الغربيَّة، غير أنَّ الواقع قد أحدث صدمة عنيفة هزَّت مرتكزات العقل العلمانيِّ، إذ زاد تمسُّك المجتمعات بالإسلام، وقوي حرصهم على إقامة شعائره، وتعلُّم أحكامه، وتطبيق تعاليمه.

لقد أدرك خصوم الدليل أنَّ المعركة ضدَّ النَّصِّ محسومة النتائج، وكلّ خطوة للأمام انكشاف تامّ ودخول لخطِّ النّار، وفي الضمير الحيِّ للشعوب المسلمة من معاني الحبِّ والتعظيم والفداء للدين وقِيَمه ما يجعله يشمئزُّ من مرأى هذا المحارب، فضلًا عن قبول رأيه أو تفهُّم دواعيه.

علموا أنَّ قواهم الفكريَّة والإعلاميَّة عاجزة عن تمزيق سياج النَّصِّ للنفوذ إلى قلب الشعوب المسلمة، فكان لا بُدَّ من حيلة تكون موصلة إلى هذه الغاية من غير الاصطدام بهذا السياج المحكم، فتحرّكت بوصلة المعركة من مواجهة مع النَّصِّ إلى تخطٍّ للنَّصِّ عن طريق مسايرة النَّصِّ الشرعيِّ بجعل كلِّ الرُّؤى والمفاهيم المنحرفة داخلة في مفهوم النَّصِّ، ويقبلها الفهم والتفسير الفقهيُّ بطريقةٍ شرحَ مفاصلَ إستراتيجيَّتها أحدُهم بقوله: (طريق لا عقلانيّ للعقلانيَّة)!

حفَّز هذا كثيرًا من العلمانيّين إلى تغيير طريقة خطابهم وترتيب أوراقهم من جديد، فانتهت طريقة المصادمة الصريحة للنُّصوص الشرعيَّة أو الاستخفاف الصريح بالأحكام، أو الانتقاص والذمِّ للحدود والشرائع، واتَّجه النقد إلى فهم النَّصِّ، والغلوّ في النَّصِّ، وعدم إدراك المتغيِّرات، وإلى البحث عن مقاصد النُّصوص، وروح الشَّريعة، وغايات التشريع، والمصالح الكبرى للدين، وما عاد مستنكرًا أن تجد أشدَّ الناس عداوة لأحكام الشَّريعة يقرِّر بكلِّ ثقة أنَّه لا يعارض الشَّريعة، بل أنَّه يسعى إلى حكم الشَّريعة، وأنَّه أشدُّ غيرة عليها من كثيرٍ من دعاتها.

بسبب ذلك نشطت حركة البحث عن أيِّ أصول تراثيَّة تكون مرجعيَّة مقبولة لأيِّ آراء حداثيَّة معاصرة مخالفة للشَّريعة، فقدمت الانحرافات المصادمة لقطعيّات الشَّريعة في قوالب جديدة تستند إلى عمر بن الخطاب، وابن حزم، والشاطبيّ، والطوفيّ، والعزّ بن عبد السّلام، وابن تيمية!

لم تكن هذه المنهجيَّة المداهنة لترضي كلَّ الأطراف العلمانيَّة، فلئن أسهمت في تعميق الرؤى العلمانيَّة وتخفيف الصدمات التي تواجهها، إلا أنَّ ثَمَّ فئة رأت في هذه الطريقة سقوطًا أمام المدِّ الإسلاميّ وانهزامًا أمام مقولاته، يقول أحدُهم معبِّرًا عن هذا المعنى:

(والأخطر من كلِّ هذا والأكثر تدليلًا على تراجع الفكر العلمانيِّ عندنا، ما نشهده من محاولات حثيثة من المفكِّرين العلمانيّين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى القرآن والسُّنَّة، غير مدركين أنَّهم يقدِّمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانيَّة)[١].

ويكتب آخرُ منتقدًا هذه الظاهرة:

(إنَّ الجمجمة في الكلام السالف واضحة جليَّة، فأكثريَّة المفكِّرين العرب المذكورين اتَّقَوا هجوم الدينيين بتوجيه نقدهم إلى ما دعوه قشور الدين، أو لسوء استخدام الدين من قبل رجاله أو رجال السياسة، دونما الولوج مباشرة في أمور الدين نفسه)[٢].

ويهاجم المسلك العلمانيُّ الجديد بأنَّ (استخدام الرموز الدينيَّة لأغراض غير دينيَّة أمر مشكوك بفاعليَّته، إذ إنَّ مجالات تأويلاته الأخرى أوسع وأرحب وأكثر انغراسًا في الثقافة الدينيَّة)[٣].

وتحدَّث بنبرة حزن عن آثار الحملة الصارمة ضدَّ الفكر العلمانيِّ: (كانت لهذه الحملة على العلمانيَّة عمومًا وعلى طه حسين وعلي عبد الرازق خصوصًا نتائج

(١) الأسس الفلسفيَّة للعلمانيَّة، لعادل ضاهر، ص ١٦.

(٢) العلمانيَّة، لعزيز العظمة، ص ٢٣١.

(٣) العلمانيَّة، لعزيز العظمة، ص ٢٩٦.

كثيرة، كانت اثنتان منها على قدر كبير من الأهميَّة بالنسبة إلى موضوع كتابنا هذا، وهما ضمور الإصلاحيَّة الإسلاميَّة وجمودها على بعض لحظات بدايتها، والتآكل الداخليّ في مواقف بعض العلمانيّين الليبراليّين)[1].

هذا كلُّه يضع كلَّ مشروع إصلاحٍ يتمسَّك بالإسلام في وضع قوَّة، ويضعه في موقع تحدٍّ أيضًا، فهو مصدر قوَّة لكلِّ جهد يسعى لتعزيز أحكام الإسلام، حيث تخلّى خصوم المشروع الإسلاميِّ عن المناكفة الصريحة لأحكام الإسلام وأقرّوا ظاهرًا بأحكام الإسلام، لكنَّ هذه القوَّة في ضمنها تحدٍّ كبير وعميق، حيث أصبحت بقيَّة المشاريع المناهضة للمشروع الإسلاميّ تقدِّم نفسها -صدقًا أو نفاقًا- غير مناقضة لأحكام الإسلام وقطعيّاته، بما يتطلَّب ضرورة الاستمساك بالمشروع الإسلاميِّ، مع ضرورة إبرازه وإظهار كلِّ أوجه التحريف التي تعبث بحقيقته، وهو تحدٍّ مضاعف، فلئن كان المطلوب سابقًا أن تحشد الناس على دعم المشروع الإسلاميِّ، فإن الواجب الآن هو حشدهم مع شرح ما هو هذا المشروع، ولماذا كان إسلاميًّا دون غيره!

ويزيد التحدي تعقيدًا واشتباكًا أنَّ الواقع المعاصر في بعض بلدان المسلمين لا يمكن من خلاله تطبيق كلِّ أحكام الإسلام، أو يترتَّب على تطبيق بعض أحكامه مفاسد عظيمة بما يتطلَّب تأجيل بعض الأحكام والسعي إلى تطبيق ما يمكن، وهو ميزان شرعيٌّ معتبر قائم على ميزان الاستطاعة والإمكان ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [**البقرة**: ٢٨٦]، ومن الاستطاعة الشرعيَّة المعتبرة ألّا يترتَّب منكر أعظم.

هذا الواقع دفع فئة من الناس إلى عدم اعتبار ميزان الاستطاعة، ولا النظر إلى المصالح والمفاسد، بما ينشأ عنه مواقف أو أحكام مخالفة قطعًا للإسلام تُوظَّف للإساءة إلى أحكام الإسلام والدفع بتعميق مشاريع الانحراف.

(١) العلمانيَّة، لعزيز العظمة، ص ٢٣٥.

ودفع هذا الواقع فئة أخرى لتخلط بين الأصل والاستثناء، وما يراعى ابتداءً مما يراعى من أجل ظرف معيَّن، فتحكم بمشروعيَّة أيِّ فعل ما دام أنَّه منسجم مع الواقع ولو خالف أحكام الشَّريعة وقطعيّاتها، وتبحث في سبيل ذلك عن أيِّ تأويل أو مخرج مناسب، ومن خلاله تُحرَّف الشَّريعة ويُعبث ببعض أحكامها، حتى يجد نفسه في النهاية قد تبنّى الرؤية العلمانيَّة من حيث يظنُّ أنَّه يسير في مناقضتها، وهو ما دفع سؤالًا مشروعًا يحرج أولئك النّاس عن الفرق الموضوعيِّ بينهم وبين الرؤية العلمانيَّة، فجاء حينها تقسيم العلمانيَّة إلى علمانيَّة متطرِّفة رافضة للدين لا يمكن التصالح معها، وعلمانيَّة معتدلة محايدة ليس لدينا مشكلة كبيرة معها!

زاد التحدي أيضًا أنَّ مقولات العلمانيّين وقوَّة إعلامهم وطبيعة المناخ الثقافيِّ المعاصر أثَّر في بعض الفضلاء، فأصبح متشرِّبًا لبعض أفكار العلمانيّين ومقولاتهم، كما غدت الأفكار العلمانيَّة تتردَّد في أفواههم.

فـ**(السعي إلى تأويل الحكم الشرعيِّ بدلًا من رفضه)** و**(طبيعة الواقع الذي قد يتعذَّر فيه تحكيم بعض أحكام الشَّريعة)** و**(تسرّب هذه المفاهيم إلى الداخل الإسلاميِّ)**، هي تحديات عميقة ومتجددة على الدعاة إلى الإسلام والساعين لنصرة أحكامه، يجب أن تأخذ حقَّها بعلم وعدل وإتقان، لأنَّ أيَّ إصلاح يستند إلى الشَّريعة فهو يستمدُّ قوَّته وعمقه في المجتمعات المسلمة من انطلاقه من الإسلام وأحكامه، وبقدر ما يبتعد عن ذلك يتخلى عن ميزته وخاصيَّته، فلا معنى لبقائه «مشروعًا إسلاميًّا» وهو قد تخلى عنه.

إنَّ تعظيم الشعوب المسلمة للنُّصوص الشرعيَّة هو أقوى أسباب الحفاظ على هوية هذه المجتمعات، وحين تتمكَّن اللصوصيَّة الثقافيَّة من كسر هذا السياج والدخول بعدها في عمق النَّصِّ لممارسة العبث والتأويل للأحكام والمفاهيم الشرعيَّة؛ فإن هذا مؤشر خطر وبلاء سيحل بمفاهيم الناس وقيمهم من حيث لا يشعرون.

حالة تجاوز النَّصِّ هنا يقابلها من الجهة الأخرى حالة رفضٍ للمساحة الاجتهاديَّة التي يقبلها فهم النَّصِّ وَفق قواعده العلميَّة المعتبرة، فلا يحتمل خلاف أهل العلم، ويضيق صدره عن تقبُّل الاجتهاد المنضبط بأصول الشرع وقواعد الاجتهاد، ويضيِّق فهم النَّصِّ باجتهاده الفقهيِّ الخاصِّ، وتغيب معه سعة الفقه واختلاف مدارسه، وهذا مما يعقِّد حالة المعركة ويجعل خيوطها تتشابك في أذهان الكثيرين فيقعون بسببها حيرى متردّدين في حسم موقفهم من معركة النَّصِّ.

وهذا المشهد يقتضي مزيد العناية بتعميق الأصول الشرعيَّة، ودفع الإشكالات المثارة عليها، وتصحيح الرؤى المنحرفة عنها، وتبصير الناس بالحدود الفاصلة بين الاجتهاد السائغ في الشَّريعة الإسلاميَّة والاجتهاد غير السائغ، وتحديد المنهجيَّة الشرعيَّة الواجبة في تلقي النَّصِّ وفهمه والعمل به.

وهي تحديدًا بحاجة إلى كتابات العلماء الراشدين؛ لأَنَّهم الأقدر على ضبط الميزان الذي يكشف الانحراف الذي لا يحتمله النَّصُّ، والفهم الاجتهاديُّ الذي يتَّسع له الدليل، وهم الأولى برسم وتحديد معالم الخلاف السائغ، والخلاف غير السائغ، والانحراف الفاسد.

فاختلاطها في عين الإنسان وعدم ظهور معايير بيِّنة للحدِّ الفاصل بينها يوقع المسلم في الحيرة، فتكون سببًا لأن يتقبَّل بعض الناس تفسيرات معارضة للشرع لوجود خلاف في فهم الشَّريعة، أو يرفض تفسيرات صحيحة لوجود منحرفين عن فهم الشَّريعة!

وهذه مقالات متفرِّقة تسلِّط الضوء على أجزاء كثيرة من مجريات هذه المعركة، تكشف عن بعض معالمها، وتدقِّق في دوافعها، وتعالج بعض إشكالاتها، وتحرّر في سياق ذلك عددًا من القضايا الشرعيَّة والفكريَّة المختلفة، هي إسهام متواضع، أرجو

برحمة الله ذخرها وأجرها، وأبتهل إلى الله أن يتقبَّلها ويبارك فيها، ولا حول الله ولا قوة إلا بالله.

اللَّهُمَّ ربَّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختُلِف فيه من الحقِّ بإذنك، إنَّك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

المؤلف

fajlan@ksu.edu.sa

مدخل التحريف المعاصر

سمعته في أحد الحوارات حول بعض الأحكام الشرعيَّة يكرِّر مرَّة بعد مرَّة: (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا)، وهذا (يقنع الناس بسهولة)، وذاك (شيء مرفوض عند الناس)، ويعيد هذه العبارات في سياق دعم القول الذي يميل إليه أو إضعاف الرأي المقابل.

لفت نظري تكرار مضمون هذه الكلمة (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا)، فشدَّني إلى التأمُّل فيها:

ما علاقة معرفة «الحكم الشرعيِّ» بكيفيَّة «إقناع الناس» به؟

إنَّ هدف الحوار في الأحكام الشرعيَّة أن تبحث عن الدلائل والبراهين التي تقطع من خلالها أو يغلب على ظنِّك أنَّ هذا هو الحكم الشرعيُّ، وأنَّ هذا هو المعنى الأقرب لدلائل الكتاب والسُّنَّة، وأمّا إقناع الناس أو بعضهم بهذا الحكم فهو مرحلةٌ تاليةٌ لمعرفة ما هو الحقُّ، فالمطلوب أوَّلًا أن تعرف ما هو الحكم، ثم تأتي بعد ذلك الطرق والأساليب الإقناعيَّة المناسبة.

حين تكون مهمومًا بـ«كيفيَّة الإقناع» في الوقت الذي لم تحرِّر فيه الحكم جيِّدًا، فإنَّ الحكم حينئذٍ لن يكون تبعًا للدلائل والبراهين، بل سيكون متأثِّرًا بكيفيَّة الإقناع، فيميل الشَّخص في اختياره لما هو أسهل وأيسر في إقناع الناس وليس إلى ما هو أقرب إلى مقصود الشارع.

يأتي هنا سؤال مشروع يعترض قائلًا:

إنَّ الحكم الشرعيَّ لا يمكن أن يخالف العقل والمنطق الصحيح، فلو كان حكمًا شرعيًّا حقًّا لكان مقنعًا وعقلانيًّا، ومجيء الحكم على غير ذلك دليل على وجود خلل في النظر.

هذا السؤال مبنيٌّ على وهمٍ مفاده: أنَّ «اقتناع الناس» مساوٍ للعقل والمنطق، فما أقنعهم فهو دليل عقليٌّ تامٌّ، وما لم يقنعهم فهو ناقص أو باطل، فيجعل وسيلة إقناع الناس هي من قبيل الأدلة العقليَّة التي لا تخالفها الشَّريعة، وهذا التصوُّر فيه فجوات هائلة في فهم الدليل العقليِّ، وسيتَّضح ذلك جليًّا بعد سرد هذه المعاني المهمَّة:

أوَّلًا: أنَّ إقناع الناس يتطلَّب مهارات ذاتيَّة وقدرات فكريَّة يستطيع الشَّخص من خلالها أن يوصل الفكرة بوضوح وجلاء، وهذا أمر لا يتهيَّأ لكلِّ أحد، فليس كلُّ من يعرف الأحكام الشرعيَّة هو متمكن من هذه المهارات ليستطيع إقناع الناس بجميع هذه الأحكام، فعدم القدرة على الإقناع يرجع في حالاتٍ كثيرة إلى نقصٍ في الأدوات، وليس إلى خلل في الحكم.

كما أنَّ كثيرًا من الأحكام يتطلَّب علومًا إضافيَّة يتمكَّن المسلم من خلالها من إقامة البراهين على مصلحة الحكم وفائدته، فيعرف عامة الناس حكمة الشَّريعة في حرمة الرِّبا، لكن القدرة على إقناع الناس بتحريم بعض صور الرِّبا تحتاج إلى معرفة اقتصاديَّة لا يحسنها أكثر الناس، فعدم قدرتهم على إقناعنا بتحريم الرِّبا راجع لنقص كفاءتهم، ولا ينقص ذلك من حكم الرِّبا ولا حكمته، فليس من المنهج العقليِّ السويِّ أن يحذف المسلم بعض أحكام الرِّبا لأنَّه لم يستطِع إقناع الناس بها، ولك أن تسرح بذاكرتك فتسحب منها أمثلة كثيرة تحتاج في سبيل إقناع الناس بها إلى فهمٍ جيِّد لعدد من العلوم المعاصرة.

ثانيًا: لا يلزم المسلم أن يبلِّغ الأحكام الشرعيَّة لجميع الناس في كلِّ زمان ومكان، فمن يدخل في الإسلام حديثًا لن تبلِّغه بجميع الأحكام الشرعيَّة؛ لأنَّ هذا قد يكون سببًا في تنفيره عن الإسلام، وحين تدعو كافرًا إلى الإسلام فليس من الحكمة أن تشرح له كثيرًا من تفاصيل أحكام الإسلام، فهذه أحكام شرعيَّة ثابتة لا إشكال فيها، إنما قد يأتيها زمان أو مكان أو حالة معيَّنة تقتضي ألّا تظهر الحكم خشية المفسدة، ولهذا قال الصحابي الفقيه عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: (ما أنت بمحدّثٍ قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[1]. وقال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-: (حدِّثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله)[2].

فغاية الإقناع يراعى فيها الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص، فهي حالة منفكة تمامًا عن تحديد الحكم الشرعيِّ، فالحكم لم يتغيَّر عن حقيقته، وإنما قد لا تستطيع في تلك الظروف أن تقنع فئة من الناس به.

ثالثًا: أنَّ اقتناع الناس ليس مرتبطًا بالدليل العقليِّ فقط، بل يتأثر بعوامل نفسيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة كثيرة، فقد يعجز المصلح عن إقناعه بالحكم نظرًا لتمكُّن هذه العوائق وليس بسبب خللٍ في الحكم.

لهذا تجد أنَّ رسالة النَّبيِّ ﷺ بدلائلها وبراهينها القاطعة لم تكن مقنعة لكثيرٍ من الناس، فكانوا يسخرون منها كما قال تعالى: ﴿**وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا**﴾ [**الفرقان**: ٤١]، حتى أصبحت نظرات السُّخرية والتندُّر تلاحق أتباعه -عليه الصَّلاة والسَّلام- ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ۝٢٩ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ**﴾ [**المطففين**: ٢٩، ٣٠].

(١) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٢٧).

كما وضع الكفار شروطًا كثيرة حتى يقتنعوا برسالة النَّبيِّ ﷺ فقالوا: ﴿**لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ**﴾ [الزخرف: ٣١]، ﴿**لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً**﴾ [الفرقان: ٣٢]، ﴿**وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا**﴾ [الإسراء: ٩٠، ٩١]، ﴿**قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ**﴾ [يونس: ١٥]، ولم تحقِّق لهم الشَّريعة هذه الشروط التي يريدون.

فاقتناع الناس تؤثر فيه أهواء وشهوات وعادات كثيرة، فاستحضار ضرورة إقناعهم وقت تحرير الحكم الشرعيِّ وبيانه يغبش عين المسلم عن إدراك هذه الحقيقة الناصعة.

لهذا، فليس من واجب الدعوة ولا من معيار نجاح الداعية أن يؤمن الناس أو يعملوا بالحكم أو يقتنعوا، وإنما هو البلاغ والنُّصح والبيان ﴿**لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ**﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ**﴾ [آل عمران: ١٨٧].

رابعًا: أنَّ اقتناع الناس يتأثر بشكل كبير بجوانب الرِّفق واللِّين والإحسان والمعروف، وهذه كلُّها معانٍ خارجة عن حقيقة الحكم الشرعيِّ، فقد يرفض بعض الناس قبول بعض الأحكام ثم يقبلها بسبب إحسان الداعية أو حسن تعامله، وهذه كلُّها معانٍ لا تجعل الحكم حقًّا ولا باطلًا، ومع ذلك جاءت بها الشَّريعة وحثت عليها؛ لأن لها تأثيرًا في إصلاح الناس بما يجعلك تضع قاطعًا يفصل بين الحكم والاقتناع به.

خامسًا: أنَّ موافقة الشَّريعة للعقل لا يعني أن تكون كلُّ أحكامها متَّفقةً مع العقل عند جميع الناس، فقد يخفى على بعض الناس شيء من أحكامها، أو يحتاج إلى بحث أو سؤال أو نظر أو وقت حتى يتبيَّن له ذلك، فتعليق كلِّ حكم شرعيٍّ بشرط موافقة

عقل الإنسان هو ضعف تسليم لأمر الله وأمر رسوله ﷺ؛ لأنَّ الإشكال حينئذٍ ليس مع العقل بل مع رأي هذا الإنسان ومستواه العقليِّ، ولهذا فالمقابلة حينها ليست بين الشرع والعقل بل بين الشرع ورأي هذا الإنسان، وهذا كلُّه مع ما يظنُّه الإنسان هو العقل، فكيف إن كان متعلِّقًا بما هو دون ذلك، وهي وسائل القدرة على الإقناع.

إذًا، فلا بُدَّ أن يضع المسلم في فكره قاطعًا فاصلًا بين معرفة الحكم وكيفيَّة إقناع الناس به، وأنَّ قناعات الناس ليست هي الدليل العقليُّ، بل هي ترتبط بأمور كثيرة خارجة عنه، فلا يصحُّ أن تدخل هذه العوامل في أساس الحكم فتحرفه وتعبث به.

ستقول لي: وما فائدة تأكيد مثل هذا الكلام؟

في المشهد الثقافيِّ المعاصر نماذج كثيرة لآراء مختلفة مال إليها بعض الناس ليس بسبب قوَّة براهينها، وإنَّما بسبب أنَّها كانت أقرب وأسهل في الخطاب الإعلاميِّ.

فحتى لا يثار موضوع «**التمييز الطائفيّ**» أصبح يقال: لا فرق بين المسلم وغيره في الأحكام السياسيَّة!

وحتى لا يزعجك المخالفون بـ«**انتهاك الحرِّيّات**» تقول: الحرية الدينيَّة مكفولة مطلقًا ولو بالرِّدَّة أو محادّة الشَّريعة!

وحتى تتجاوز إشكالات بعض الناس مع «**تحكيم الشَّريعة**» تقول: هو خيار الناس وسيادة الأمة!

وهكذا يشعر بعض الناس بارتياح ونشوة انتصار حين يتجاوز كلَّ الإشكالات التي يثيرها خصوم الإسلام بهذه الطريقة، ويتوهَّم حينها أنَّ هذا الخطاب أقنع وأقدر على نصرة الإسلام، وهو في الحقيقة تحريف وعبث بالإسلام وأحكامه، فواجبي أن أقنعهم بأحكام الإسلام، لا أن أضع لهم أحكامًا مقنعة أيًّا ما كانت.

خطابنا الإسلاميُّ المعاصر يواجه إشكالًا عميقًا وضخمًا في كيفيَّة تقديم خطاب إسلاميٍّ مناسب مع عدم تجاوزٍ للأحكام الشرعيَّة، لأنَّه في النهاية محاصر بترسانة إعلاميَّة غربيَّة معادية ومتربِّصة للعاملين للإسلام، تقف في ذيلها قوى ليبراليَّة وعلمانيَّة أشدّ عداوة وتربُّصًا، إلى ركام عميق من التغريب والإبعاد عن هوية الأمة، وهذه كلُّها تحديات ضخمة، يسلك كثير من الناس معها مسلك السلامة فيكتفي بتصوير الأحكام الشرعيَّة بما لا يثير الثقافة الغربيَّة وبما لا يزعج التيارات الليبراليَّة والعلمانيَّة، وهي طريقة وإن تظاهر أصحابها بالاجتهاد والعقل والتجديد إلّا أنَّها -في الحقيقة- طريقة كسولٌ لا تتجاوز إعادة تسويق للمنتجات الغربيَّة، في حين أنَّ الاجتهاد العميق والتحدي الحقيقيّ هو في المحافظة على الثوابت الشرعيَّة، مع تقديم خطاب مقنع متماسك في ظلِّ جوٍّ يعاديه ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [**العنكبوت**: ٦٩].

يزيد هذا الإشكال عمقًا أنَّ خطاب الإقناع صار عند بعض الناس إقناعًا يراعي المزاج المناسب للفضاء الإعلاميِّ، فتجده في غاية الحرص على ألّا يخدش أيَّ حاجزٍ يزعجهم، ويسعى لتقريب الأحكام إلى أقرب مساحة ممكنة ترضيهم، ويجتهد غاية الاجتهاد أن يقتصر على الخطاب المشترك، وإن أتت المفاهيم الدينيَّة نطق بها فلا يكاد يبين!

فيستحضرون هذه الشرذمة المنافية لهويَّة الأُمَّة وثقافتها، وينسون في غمرة هذا ملاحظة عموم الناس وجماهير المتعلِّمين الذين ينتفعون ويتأثرون، ويميلون عادة إلى اتباع أيّ حكم ظهر لهم أنَّه هو حكم الشَّريعة، غير أنَّ مراعاة أمزجة هذه القِلَّة تكفّ أعين بعض المتحدثين عن استحضار عموم الناس وقت الخطاب.

إنَّ ثَمَّ تغيرات وضرورات في الواقع تقتضي عدم القدرة على تطبيق كلِّ الأحكام الشرعيَّة، بما يستدعي التدرُّج في بعضها، وتأجيل بعضها، ومن المهمِّ في هذه الجزئيَّة

ألّا يكون العجز عن بعض الأحكام سببًا لتحريف الحكم بالكُلِّيَّة مراعاةً لخطاب الإقناع، فالشَّريعة حسب خطابهم تكفل حريَّة الرأي مطلقًا ولو صادمت أصول الإسلام! ولا إلزام في أحكام الشرع إلا برضا الناس واختيارهم لأنَّه لا إكراه في الدين! ومن حقِّ المرأة أن تلبس ما تشاء! إلخ مثل هذه الأقوال الشائعة التي تراعي تقديم خطابٍ مقنع منسجم مع المزاج الإعلاميِّ والسياسيِّ، لكنَّها -وإن لم تشعر- تفتري على الله الكذب ﴿**وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ**﴾ [**النحل**: ١١٦].

هل في هذا أيّ تهوين من أهميَّة إقناع الناس؟

كلّا، بل يجب على دعاة الإسلام أن يفكِّروا كثيرًا في كيفيَّة إقناع الناس، ويجتهدوا غاية الاجتهاد في تحديد المداخل المؤثرة في إقناع الناس بالحكم الشرعيِّ، ويستفيدوا من كلِّ المهارات والأدوات المعاصرة، لكنَّ هذا كلَّه يجب أن يكون إقناعًا بالحكم، لا تحريفًا له بسبب ضغط الواقع، وهذا هو الخطاب الأقرب لمقصود الشَّريعة، والأوفق لجمع كلمة الأُمَّة وتوحيد رايتها، وأمّا مراعاة المزاج السياسيّ والإعلاميّ، واستحضار الفئات المعادية للإسلام، ومحاولة جذب الاستحسان الغربيّ، فهي أحد المداخل الأساسيَّة المهمَّة التي يلج فيها الإنسان المعاصر إلى تحريف الشَّريعة والعبث بها ولو كان في نفسه فاضلًا أو ظنَّ أنَّه بفعله هذا قد خدم الإسلام وأحسن صنعًا.

ضغط اللحظة الراهنة

كانت قضية المعجزات في مرحلة زمنيَّةٍ قريبة من أسخن القضايا التي أربكت عددًا من المؤلِّفين والباحثين في الفكر الإسلاميِّ المعاصر.

قبل هذه المرحلة، لم يكن حضور قضية المعجزات في دائرة القضايا الشرعيَّة يثير أيَّ إشكال، حيث إنَّها من دلائل صدق الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام، كما قال ربُّنا تعالى عن موقف كثيرٍ من الكُفّار: ﴿**وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا**﴾ [**الأنعام**: ٢٥]، وقد قصَّ الله تعالى في القرآن عددًا من معجزات الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام كمعجزة موسى وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام: ﴿**وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا**﴾ [**طه**: ٦٩]، ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [**آل عمران**: ٤٩]، كما اختصَّ نبيّنا محمد ﷺ بمعجزات كثيرة تضافرت في تأكيدها الروايات الصحيحة.

كان القلق ناتجًا من هبوب موجة استنكارٍ عنيفة من المثقَّفين الغربيّين على قضيَّة المعجزات التي ما عادت جذّابة للعقل الغربيِّ، فهي لديهم أقرب لفكر الخرافات والأساطير التي تجاوزها الزمان، فما عادت مستساغة في زمنِ تأليه العقل وتقديس الفكر الماديِّ التجريبيِّ، غدت معه المعجزات مادَّة تندُّرٍ واستهجانٍ من رجالات الغرب، ومكنز أسئلة يلاحقون به العلماء والمثقفين المسلمين.

هذا المزاج الغربيُّ صاحبه حالة إلحاد وجحود لدى أوساط بعض المثقفين المسلمين، بما عزَّز في وعي كثير من المؤلِّفين ضرورة تقديم خطاب عقلانيٍّ مناسب

يحفظون فيه الدين الإسلاميَّ من سياط النقد الغربيِّ، ويحمون شباب الإسلام من حالة التفلُّت عن الدين، فكان لا بُدَّ من إعادة قراءة التراث الإسلاميِّ لتخليصه من قصص المعجزات التي غدت معيبة في تلك اللَّحظة.

كتب حينها محمد حسين هيكل كتابه الشهير (حياة محمد)، جرَّد فيه سيرة النَّبيِّ ﷺ من كلِّ الآثار والسُّنن الواردة في معجزاته عليه الصَّلاة والسَّلام، وجعل معجزته الوحيدة هي القرآن فقط، وقد قدَّم له أحد العلماء المشهورين، ووافقه فيما ذهب إليه.

فلا اعتبار عنده للروايات الصحيحة في ذلك؛ لأنَّ (مضرَّة الروايات التي لا يقرِّها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة)[١]، فضرورة الواقع تفرض تجاوز مثل هذه الأخبار: (ولو أنَّهم -أي رواة الحديث- عاشوا إلى زماننا هذا ورَأَوا كيف اتَّخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجَّة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء به القرآن)[٢].

وكان المزاج العصريُّ الرافض لقضيَّة المعجزات حاضرًا حتى في تفسير آيات القرآن، فالآيات التي تتضمَّن معجزات سابقة تُفسّر بطريقة تزيل عنها وصف الإعجاز حتى يصبح حكمًا معتادًا على وَفق سنن الطبيعة، كمثل تفسير هلاك الفيل بالطير الأبابيل الوارد في كتاب الله ﴿**وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ**﴾ [الفيل: ٣ - ٥]، بأنها جراثيم الطاعون، إذ لا مانع من تسميتها طيورًا، أو أنَّهم قد أصيبوا بمرض الجدريّ أو الحصبة حتى ماتوا، فالطَّير الأبابيل إنما هو بعوض أو ذباب ناقل للأمراض[٣].

(١) حياة محمد، ص ٥٤.

(٢) حياة محمد، ص ٥٤.

(٣) انظر بعض هذه الأقوال في منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للدكتور فهد الرومي، ص ٧٢٢-٧٢٤.

وحتى ما لم يصِبه التحريف من المعجزات السّابقة فلم يسلم من مسلك التهوين منها؛ كتفسير المعجزات السابقة بأنّها أدلة مناسبة لضعفاء العقول، فكانت المعجزات (لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترتقِ عقولهم إلى فهم البرهان)[١].

وعلى هذا المنوال جرى الكلام على بقيَّة المعجزات الواردة في القرآن، وتبع ذلك تأويل عدد من المغيّبات التي لا يتقبّلها المزاج الماديُّ الغربيُّ؛ كتأويل الملائكة بأنّها قوى وأرواح مودعة في الكائنات الحيَّة وهي قوى الطبيعة، وتأويل الشيطان بأنَّه ما يدفع إلى الشَّرِّ، وينتج عن ذلك كلِّه بطبيعة الحال تأويل وإنكار أخبار الدجّال والسِّحر ونزول عيسى وأشراط الساعة وغيرها[٢].

هذه الحالة آلمت عددًا من العلماء الذين أيقنوا بأن ما يحدث هو حالة عبث وتحريف لأحكام الإسلام، وجزموا بأنها ثمرة انهزام أمام مدِّ الثقافة الغربيَّة، فكتب في تلك الحقبة بكلِّ قوة وثبات شيخ الإسلام مصطفى صبري موسوعته الشهيرة (موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين)، ومن اللافت للنظر أنَّ مادة كبيرة من هذا الكتاب كانت في مناقشة قضايا الغيب والمعجزة، بما يكشف عن حجم تأثير وقلق هذه القضية في تلك المرحلة.

لم تكن هذه الحركة النَّشِطة لتأويل المعجزات نابعةً من رفضٍ للشَّريعة أو انتقاصٍ من مكانتها، بل لا يخفى أنَّ الدافع لذلك هو الخوف على الإسلام، والدفاع عن حرماته، وأنَّ الهاجس العميق الذي كان يسكن قلوب كثيرٍ ممن تأثر بهذه الموجة هو ضرورة تقديم صورة حسنة إلى الغرب، فهم يشعرون كما يقول رشيد رضا -رحمه

(١) تفسير المنار ١/ ٣١٥.

(٢) انظر عددًا من هذه التأويلات في: التجديد في الفكر الإسلاميّ لعدنان أمامة، ص ٣٩٤-٤٠٠.

الله- أنَّ المعجزات: (هي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر)[1].

فكانت قلوبهم معلَّقة بهداية الغربيّين، بما دفع إلى تجاوز خطير إلى حدِّ القول بأنَّه: (لولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيَّد بها موسى وعيسى عليهما السلام لكان إقبال أحرار الإفرنج عليه أكثر، واهتداؤهم به أعمّ وأسرع)[2].

هذا الدافع لنصرة الإسلام وتحسين صورته لا ينفي خضوع العقل لسطوة المفاهيم الغربيَّة، إلى حدِّ أن يقال في ذلك: أنَّه (مما يدل على أنَّ هذه القرون الأخيرة لا تروج فيها مسائل المعجزات تكذيب علماء أوروبا بكلِّ المعجزات السابقة، وهو وإن كان تهوُّرًا منهم إلّا أنَّهم مصيبون في قولهم إننا في زمان لا يجدي فيه للاعتقاد إلا النّور العقليّ والدليل العلميّ)[3].

ومضت تلك الحقبة، ورصد التاريخ مقولاتها وإشكالاتها التي تكشف عن طبيعة المؤثرات التي كانت توجّه الفكر الإسلاميّ.

فتِّش الآن عن حضور قضيَّة المعجزات في الفكر الإسلاميِّ المعاصر، هل بقي سؤال المعجزة من القضايا القلقة والأسئلة المشكلة التي تتزاحم الدِّراسات والمؤتمرات في مناقشتها وإزالة الشُّبهات عنها؟

المسلم المعاصر الآن يدرك بوضوح أنَّ هذا السؤال -وإن بقي حاضرًا في صراعات أخرى- ما عاد له ذاك التأثير، ولا تجد كثيراً من البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة المعاصرة تتطرَّق للموضوع من الأساس، وربما يشدّ المسلم المعاصر حاجبيه متعجِّبًا من حالة التحفّز والتعسّف في تأويل المعجزات، فلا يجد في الأمر ما يستحقُّ كلَّ هذا.

(١) تفسير المنار ١١/ ١٥٥.

(٢) تفسير المنار ١١/ ١٥٩.

(٣) الإسلام والمدنية لفريد وجدي ص، ٧١-٧٢ نقلاً عن منهج المدرسة العقلية الحديثةص، ٥٤٩.

إنَّه قلقُ مرحلةٍ زمنيَّة، وضغط حالة مؤقتة، ضعف دافعه فذهبت معه كلُّ الإشكالات المصاحبة له.

عاش الفكر الإسلاميُّ بعدها مراحل زمنيَّة أخرى انتعشت فيها قضايا أخرى وأحدثت من الإرباك ما أحدثته المعجزة في تلك المدَّة، فجاءت قضيَّة الاشتراكيَّة والقوميَّة وغيرها، وتكرَّر في كلِّ قضية منها المشهد نفسه: تشكيك في الأحكام الشرعيَّة المعارضة لهذه الهزّات المؤقتة، يتبعه استنكار شائع، ثم حركة تأويل وتعسّف من قبل بعض الناس، يصحبه تأثّر بعض أهل العلم والفضل.

حين تضع هذه الصور التاريخيَّة أمام عينيك وتدقِّق النَّظر فيها يتجلّى لك هذا المعنى العظيم، وهو ضرورة «**التمسُّك بالأصول والمحكمات الشرعيَّة**»، **وأهمية** «**التماسك المنهجيّ في الأخذ بأحكام الإسلام**»، وألّا يرضخ المسلم لضغط مرحلة زمنيَّةٍ معيَّنة فتكون سببًا في تحريفِ بعض الأحكام، أو العبث ببعض التصوُّرات، أو إحداث أشكالٍ من التلفيق بين أحكام الإسلام والمفاهيم المزاحمة، فالعبرة باتِّباع الحقِّ وليست بموافقة المزاج العامّ، فهذا المزاج والجوُّ العامّ عرضة للتقلُّبات السريعة والهزّات العنيفة، فلا يليق بمن يعظِّم كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ خاصَّة من أهل العلم المؤتمنين على بيان الشَّريعة، أن يخضع لضغط هذا المزاج فيؤثّر في أحكامه وتصوُّراته الشرعيَّة.

إنَّك حين تتحدَّث عن قضايا شرعيَّة فأنت تتحدَّث في الدين الذي يريده الله للنّاس جميعًا، فلا تكُن حبيس اللحظة الراهنة التي تعيشها، وأسير الفضاء الذي يحيط بك، فلعلَّ من يقرأ كتابك ممن يعيش في أزمنة لاحقة وأمكنة مختلفة هم أضعاف من قرأه وكان متفهّمًا لحالة القلق التي عاشها الكتاب، وربما هذا يفسِّر حالة بعض الشذوذات الفكريَّة والفقهيَّة التي نستنكرها ونتعجَّب من صدورها.

إنَّ الرؤية التي يجب أن تحكم نظر المسلم هي «البحث عن مراد الله ومراد رسوله ﷺ»، وخريطة التفكير لديه يجب أن تكون في السَّير خلف الدلائل الشرعيَّة، والاجتهاد في التخلُّص من الصوارف العارضة.

فالمنهج الشرعيُّ في إصابة الحقِّ ليس مرتبطًا بالكثرة: ﴿**وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [**الأنعام**: ١١٦]، ﴿**وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ [**يوسف**: ١٠٣]، ومن المفاهيم المتقرِّرة في وعي المسلم مفهوم الطائفة المستمسكة بالحقِّ، التي: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقِّ لا يضرُّهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)، ومن مأثور الصحابة: (الجماعة ما وافق الحقّ ولو كنت وحدك)[1]، فرُسوخ هذا المعنى في وعي المسلم يجعل البحث عن الحقِّ هو المعيار الوحيد الذي يبدد كلَّ المؤثرات التي تضغط على العقل المسلم.

إنَّ ثَمَّ عوارض كثيرة تصرف المسلم عن إصابة الحقِّ، ومن المهم أن يجتهد كلُّ مسلم في محاولة التخلص من كلِّ دوافعها قدر المستطاع، ومنها العوارض المتعلِّقة بالواقع الذي لا يتقبَّل بعض الأحكام الشرعيَّة، فمثل هذا الواقع يدفع المسلم لأن يتخفف من ضوابط الصرامة العلميَّة الواجبة، وهو من جنس الهوى الذي نهت الشَّريعة عنه: ﴿**وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [ص: ٢٦]، ﴿**فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [ص: ٢٦].

وكلَّما قوي رفض الواقع لتقبُّل بعض الأحكام الشرعيَّة، وزاد نفور بعض الناس منه، زادت أهمية التمسُّك بالحكم أكثر، فالنفور عن الأحكام ليس عذرًا في التخلُّص

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٦/ ٤٠٩، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٠٩.

منها، بل هذا يحتّم مزيد تواصٍ على التمسُّك به، والصبر عليه، وهو سبب لمزيد أجر ومثوبة للعاملين به والداعين إليه.

إنَّ الدفاع عن الإسلام، وأهميَّة تقديم صورة حسنة له، وضرورة حماية الشباب من الانحراف، هي مقاصد نبيلة وغايات شريفة، لكنَّها لا تسوغ التهاون في تحريف أيِّ حكم شرعيٍّ، كما أنَّ التحرُّز من ضغط اللحظة الراهنة لا يعني إهمال الاجتهاد المبنيِّ على المنهج الفقهيِّ في الوقائع المتجدِّدة للنَّظر في متغيِّراتها وأوصافها المؤثرة وما يطرأ عليها من ضرورة أو حاجة، فهذا اجتهاد في الواقع وليس خضوعًا لضغط لحظة راهنة.

ضغط اللحظة الراهنة موجود في كلِّ زمان ومكان، وهو دافع عميق لتجاوز عدد من الأحكام الشرعيَّة التي لا تنسجم مع اللحظة الراهنة، ليس لضعف الدليل عليها، ولا لأنَّ العقل لا ينصرها، بل لأنَّ المزاج العامّ لا يجعل لدلائلها ذاك الوهج المقبول، فيجد المسلم ضغطًا عميقًا في نفسه يدفعه لأن يتخفّف من الصرامة العلميَّة ومنهجيَّة التحرّي والتدقيق المطلوبة، ولئن كانت لمن قبلنا لحظات مع المعجزات والاشتراكيَّة والقوميَّة، فإنَّ لحظتنا الراهنة قد اندفعت نحو مفاهيم أُخَر، وما يزال عبثها مؤثرًا في عقول كثير من المسلمين، فأعملوا عقولهم في أحكام الإسلام تلفيقًا وتأويلًا وتغييرًا برؤية غير علميَّة ولا منسجمة مع الأصول والقواعد الشرعيَّة، وهي مرحلة زمنيَّة مؤقتة، سيتبين بعد مرورها من كان سائرًا مع الدليل الشرعيِّ وبراهينه، ممن وقع تحت أسر ضغط لحظةٍ راهنةٍ قد انتهت!

الأوعية الفارغة

قرأتُ هذه الأحكام كثيرًا، وتكرر عرضها في مناسبات عدة:

- لا حرج في تولّي المرأة الرئاسة العظمى، وما جاء في قوله ﷺ: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)[1]، فهو خاصّ بواقعة تولّي بنت كسرى الحكم، والصواب هو القول بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

- قول الفقهاء بحدّ الرِّدَّة هو فرع جزئيٌّ مخالف لمقصد شرعيٍّ كُلّيٍّ، يقوم على حرية الاعتقاد وعدم الإكراه في الدين، وعند تعارض المقصد الكُلّيِّ مع الفرع الجزئيِّ يجب تقديم المقصد الكُلّيِّ.

- لا بأس بأخذ الرِّبا من المصارف المعاصرة إذا كان بهدف التجارة؛ لأنَّه يحقِّق مصالح عظيمة للفرد، والشَّريعة إنما تقوم على المصالح فلا يمكن أن تمنع ما فيه مصلحة.

- ثبت الرجم في السُّنَّة، لكنَّه مخالف للقرآن، وإذا تعارض القرآن والسُّنَّة فيجب تقديم القرآن.

- ما جاء عن النَّبيِّ ﷺ من أحكام في السياسة هو من قبيل السُّنَّة غير التشريعيَّة، فليس كلُّ ما في السُّنَّة يكون تشريعًا ملزمًا.

هذه جملة من الأحكام الشائعة في عصرنا، وهي مصادمة بوضوح للإجماع ولدلائل النُّصوص الشرعيَّة، لكنَّها في الوقت نفسه تستند إلى عددٍ من القواعد الشرعيَّة

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي بكرة -رضي الله عنه- رقم (٦٩٢٢).

المعروفة، تجد فيها: (المصلحة، والمقاصد، والمعارضة بين النُّصوص، وعموم اللفظ وخصوص السبب، والسُّنَّة التشريعيَّة).

الذي حدث أنَّ هذه النتائج -مع غلطها الواضح- أصبح لها رواج عند كثير من الناس، بسبب ظنِّهم أنَّها تنطلق من أصول شرعيَّة تعتمد على أسس فقهيَّة سليمة، وأنَّ الخلاف معها كأيِّ خلاف في السياق الفقهيِّ، ولا ينكشف لكثير منهم حجم الخلل والغلط في هذه الأحكام.

ما تفسير ذلك؟

كيف أصبح كثير من الناس يقبل مثل هذه الانحرافات ويظنُّ أنَّها متوافقة مع الشَّريعة؟

من التفسيرات المهمَّة هنا ما يمكن أن نسمّيه بحالة «**الأوعية الفارغة**»، فأكثر الناس يسمع بهذه الموضوعات (مقاصد، ومصلحة، ومعارضة بين النُّصوص، والعقل، وسنَّة غير تشريعيَّة،...)، لكنَّه لا يضبط مفاهيم هذه الأصول ولا يعرف حدودها، وإنما تمرُّ عليهم في سياق الاستدلالات الفكريَّة، فيتقبَّل مثل هذه الأحكام المنحرفة لأنَّه يثق بالأصول التي تستند إليها، فيظنُّ أنَّ هذه الأحكام هي تطبيق لمثل هذه الأصول والقواعد، فهذه الأصول أصبحت وعاء فارغًا يُعبَّأ في ذهنه حسب ما يقدِّمه صاحب الانحراف، وليس حسب قراءة موضوعيَّة سابقة ومعرفة واضحة لحدود هذا الأصل.

ومن اللافت هنا: أن تجد بعض الناس يتحدَّث كثيرًا عن مثل هذه الأصول الشرعيَّة، ويذكر لها شواهد واستدلالات، وحقيقة الأمر أنَّ كلَّ ما يعرفه عن هذه الأصول إنما أخذه من الدِّراسات الفكريَّة، أو عن طريق السجالات التي تجري على عدد من المسائل في مواقع الحوار على شبكات الإنترنت، فهذه الأصول أصبحت أوعية قد

امتلأت من خلال هذه القراءات، ولم تعتمد على دراسةٍ لهذه الأصول، أو رجوع لكلام المتخصصين وفهم صحيح لحدودها ومعالمها، ولهذا فمن الطبيعيِّ أن يستدلَّ بهذه القاعدة بما ينقضها، وأن يستعملها في المواضع التي اتَّفق الفقهاء على أنَّها خارجة عن حدودها، وأن يوظِّفها وقد تساقط منها عدد من الشروط والقيود والأحكام.

لنعد مرَّة أخرى إلى هذه المسائل، حتى نبيِّن وجه الخلل في الاستدلال بكلِّ قاعدة، وكيف أنَّها صارت وعاءً يُعبَّأ بما يخالفه، وبما ليس له علاقة بالنَّظر العلميِّ الصحيح:

- أمّا حديث (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)، فمع أنَّ القول بخصوص السبب دون عموم اللفظ قول ضعيف، إلّا أنَّ هذا الاستدلال هنا ليس له علاقة بموضوع الخلاف في هذه الجزئيَّة؛ لأنَّ معنى تطبيق قاعدة خصوص السبب وعموم اللفظ: أننا حين نقول العبرة بخصوص السبب فإنَّ التحريم يكون خاصًّا بالرئاسة العظمى، وإن قلنا هو بعموم اللفظ فإنَّه يكون شاملًا لكلِّ ولاية، وأمّا القول بأنَّه خاصٌّ بشخص معيَّن فهذا لا علاقة له بهذه القاعدة بتاتًا، ولا يقول به أحد، بل هو مخالف للإجماع كما حكاه غير واحد من أهل العلم[1].

- وأمّا المرتدُّ فما ثبت بالدليل الشرعيِّ فهو حكم ثابت لا يجوز هدمه بالمقاصد، والمقاصد إنما تتحصَّل من خلال اجتماع فروع جزئيَّة، لا أن تأتي بالمقاصد من الخارج لتهدم بها هذه الفروع، فحرية الاعتقاد التي تشمل حرية الرِّدَّة ليست من المقاصد الشرعيَّة، والإكراه في الدين لا يشمل إكراه المرتدّ، فالمقاصد هنا ليست مقاصد شرعيَّة من الأساس.

(١) كالغزالي في المستصفى ٢/ ١٣٣، وابن تيمية كما في الفتاوى ١٣/ ٣٣٩، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٠٤.

- وأمّا أخذ الرِّبا، فالمصلحة التي تعتمدها الشَّريعة ليست أيّ مصلحة موافقة لهوى النُّفوس، بل هي المصلحة الشرعيَّة، ومن قواعد المصلحة أنَّ ما حرمته الشَّريعة فليس بمصلحة، بل هو مصلحة موهومة لا اعتبار لها.
- وأمّا مخالفة القرآن للسُّنَّة فليس في مجيء السُّنَّة بحكم جديد ما يثبت وجود أيِّ مخالفة للقرآن، كما أنَّ تخصيص العامّ وتقييد المطلق هو من تفسير السُّنَّة للقرآن وليس هو من قبيل المعارضة.
- وأما السُّنَّة التشريعيَّة وغير التشريعيَّة فهو تقسيم تضخّم عند المعاصرين حتى أصبح سببًا لردِّ كثير من نصوص السُّنَّة الصحيحة، ويلزم من هذه الطريقة أن نتوقف في اتِّباع الرَّسول ﷺ حتى نعلم هل ما ورد عنه تشريع أو لا، وهو منهج مغلوط لم يعرفه الفقهاء المتقدِّمون، فالأصل في السُّنَّة هو التشريع ووجوب الاتِّباع، ولا يستثنى من ذلك إلا قضايا محدَّدة بالدليل، كالذي ثبت أنَّه من خصائص الرَّسول ﷺ أو ما كان من قبيل الجبلة والعادة، أو ما كان من قبيل وسائل التجارب الدنيويَّة، أمّا أن يكون الأصل هو التوقُّف فلا نتَّبع الرَّسول إلا بعد التأكُّد، أو أن نحذف منها أبوابًا شرعيَّة كبرى كالسياسة، فهذا عبث لا علاقة له بالقاعدة.

هذه مناقشة سريعة مقتضبة لهذه القواعد، لإفراغ المعنى الفاسد الذي صُبَّ في هذا الوعاء، وتوضيح المعنى الحقيقيِّ لهذا الأصل الشرعيِّ، فلا يكفي أن تستدلَّ في كلامك بأيِّ أصل أو مقصد تراثيٍّ، بل يجب أن يكون هذا الاستدلال موضوعيًّا مستقيمًا.

تشتهر هذه الأصول والقواعد الشرعيَّة بين الناس، لكن يخفى على أكثرهم معرفة حدودها، بما يعطي الفرصة بسهولة للاستدلال بها على أيِّ حكم، وهو ما دعا بعض

العلمانيّين للحديث بصراحة عن ضرورة توظيف القواعد الشرعيَّة في سبيل تمرير القيم العلمانيَّة، وأنَّه يجب البحث في التراث الإسلاميِّ عن كلِّ ما يمكن الاستفادة منه ليكون في النهاية غطاء للأفكار المنحرفة، وهي دعوة راجت بسبب قناعة عميقة بفشل أيِّ محاولة لتمرير الأفكار المصادمة للنَّصِّ إلا من طريق النَّصِّ نفسه؛ تحاشيًا لنفرة عموم الناس ورفضهم، فالخطاب العلمانيُّ المعاصر يشارك بجدارة في تعبئة المفاهيم الشرعيَّة بمعانٍ جديدة تهدم الأصول الشرعيَّة وتجعلها دالة على نقيض ما هي عليه.

لا يفطن بعض الناس إلى حقيقة أنَّهم قد يستدلّون بالقواعد الشرعيَّة المعبَّأة بالرؤية العلمانيَّة من حيث لا يشعرون، فأكثر معرفتهم لهذه القواعد إنما استقاها من انهماكه الشديد في قراءة النتاج الفكريِّ الذي لا يقوم على معرفة شرعيَّة كافية، هذا إن لم يكن قرأها في حوارات المنتديات والشبكات الاجتماعيَّة، أو تابعها في البرامج التلفزيونيَّة، ولو عاد فقرأ هذه الأصول من خلال الكتب المتخصِّصة التي تعتمد القراءة الموضوعيَّة المنضبطة، لتبيَّن له حجم الخلل الكبير الذي وقع فيه من حيث لا يشعر.

من الملاحظ -بجلاء- لدى كثير من المعنيّين بتقويم التراث ونقده من المفكِّرين المعاصرين، أنَّ لديهم قصورًا ظاهرًا في استيعاب التراث الذي يقوِّمونه، والمجال لا يتَّسع لإيراد أمثلة كثيرة تكشف حال هذا القصور المعرفيِّ الفاضح في الخلط بين القواعد، وإيراد معلومات خاطئة، والجهل بقضايا بدهيَّة، والإشكال أنَّ أمثال هؤلاء أصبحوا مرجعًا لدى كثير من القرّاء الشباب في فهم التراث، ومصدرًا للمعلومات والأحكام، فتجد من يتحدَّث عن المقاصد والمصلحة والمكِّيِّ والمدنيِّ وسبب النزول، إلخ، لا يستحضر إلا كلام هؤلاء المفكِّرين ولا يغترف إلا من تلك الدِّراسات المعاصرة غير المتخصِّصة، فالشَّخص قبل الحديث عن النتائج والتحليلات هو بحاجة إلى المعلومة الصحيحة، ومثل هذه الدراسات تعاني من قصور حادٍ فيها.

ويعمِّق هذا الخلل أكثر: أنَّ الوعاء المملوء يوهم صاحبه أنَّ لديه تحقيقًا وتحريرًا، وأنَّه مستمسك بالدليل، وسائر على منهج وسطٍ معتدل، فلا يرى من عداه إلا غلاة جهلة متخلّفين عن فهم الشَّريعة، ولو كانوا جمهور علماء الأمة، إن لم يكونوا في بعض القضايا هم كلّ علماء الأمة، فمن يجهل هذه القواعد هو خيرٌ في بعض الأحوال ممن يفسِّرها بشكل خاطئ؛ لأنَّ الجاهل ربما يبحث ويسأل، بخلاف الآخر الذي قد حسم الموضوع بعد أن امتلأ لديه الوعاء.

وحتى لا يكون في بنيتك المعرفيَّة فراغًا تسري فيه هذه المغالطات والانحرافات فتملأ عندك وعاء القواعد والأصول المعتبرة، يجب أن يكون لدى الإنسان همَّة في التعلُّم والبحث في المصادر المعتبرة، تدفعه هذه الهمَّة لأن يقصد البحر والمنبع ويترك القنوات فضلًا عن المستنقعات، فيقرأ نتاج العباقرة الأساطين من أئمَّة الفقه والأصول والاعتقاد واللُّغة من المتقدِّمين أو المتأخرين، هنا سيظهر له الفرق بين المنهجيَّة العلميَّة الصارمة، والمناهج العبثيَّة في النظر والاستدلال.

ليس كلُّ الناس قادرًا على هذا البحث والتحرير، ولا هو واجب عليهم، إنما الوجوب هنا متأكد في حقِّ العلماء وطلبة العلم والمتخصِّصين في الدِّراسات الشرعيَّة بأن يُيَسِّروا للناس سبيل العلم بهذه القواعد، وأن يُظهِروا أوجه الخلل والغلط التي تفسّر بها هذه القواعد، حتى يكون بيِّنًا شائعًا لدى الناس، فيتبدَّد رجاء المنحرفين في تعبئة القواعد الشرعيَّة بانحرافاتهم، وهذا يستدعي معرفةً تفصيليَّة لنتاج الدِّراسات الفكريَّة المعاصرة التي تقوِّم التراث وتحلِّله، وإدراكًا لمناهجها وأحكامها حتى تُحدَّد أوجه الخلل والانحراف.

لا يكفي ذكر أيِّ قاعدة أو دليل شرعيٍّ ليكون القول مقبولًا شرعًا ومنسجمًا مع القواعد الشرعيَّة، فالاجتهاد في الشَّريعة ليس هو الاستدلال بأيِّ دليل، وإنما الاجتهاد

هو في الاستدلال المقبول شرعًا، وإلا فكلُّ الفرق البدعيَّة في الإسلام، وبل حتى الفرق الغالية في الكفر من باطنيَّة وملاحدة، كانوا يستدلّون بالقرآن، ويوردون نصوصًا من السُّنَّة، ويأتون بقواعد وأصول، لكنَّها في الحقيقة لم تكن استدلالًا واهتداء، وإنما عُبِّئت هذه القواعد بالمعاني الباطلة المتأثرة بعقائدهم الفاسدة.

سيِّد الضَّمانات الفكريَّة

شابٌّ يتحدَّث في مجالسه -بكلِّ استرخاء- عن سِرِّ تحوُّلاته الأخيرة، فيأتي ببعض الاستشكالات التي كانت هي شرارة هذه التحوُّلات، وحين تفحُّصها تجدها من الشُّبهات اليسيرة التي يسهل الجواب عنها، بل لم يَعُد لها جاذبيَّة لتوالي الردود الكثيرة عليها.

بينما تجد شابًّا آخر يحضر مجالس حواراتٍ كثيرة مع عدد من الملحدين والشُّكاك ويسمع من فنون الإشكالات، فيخرج منها وهو واثق من دينه، متلمّظ مما سمع، قد زادته هذه الشكوك حميَّة لدينه وحرصًا على تعلم أحكامه وسعيًا للدفاع عنها، مع كونه ربما لم يكن قادرًا في وقتها على الإجابة عن هذه الأسئلة.

في كلا الحالتين، لدينا شبه وإشكالات، لكنَّها في الحالة الأولى أحدثت انقلابًا مع كونها شبهًا يسيرة، وفي الثانية لم يكن لها أيّ أثر، بل قد زادت صاحبها إيمانًا ويقينًا.

يقودنا هذا المشهد المتكرر إلى إدراك حقيقة أنَّ الإشكال الحقيقي ليس في وجود شبهة معيَّنة عند المسلم، أو حضور تساؤلاتٍ ما، أو مرور بعض الخواطر على قلبه، إنَّما الخلل يأتي في موقفه من هذه الشُّبهة وكيفية إدارته لهذه الإشكالات، وإلا فكون المسلم يجهل شيئًا من أحكام الشَّريعة، أو يشكل عليه بعض أحكامها، أو تخفى عليه حكمة بعض شرائعها، أو لا يستطيع الجمع بين بعض نصوصها، كلُّ هذا أمر طبيعيّ، ولا يكاد يسلم منه أحد، وهي نتيجة طبيعيَّة لواقع الإنسان وما هو عليه من جهل ونسيان وهوى وضعف، ولهذا فموقف التَّسليم للشَّريعة في مثل هذه الأسئلة هو موقف عقلٍ واعٍ مدرك لطبيعة هذا الضَّعف والنَّقص.

لقد كان الصحابة -رضي الله عنهم- يسألون النَّبيَّ ﷺ عمّا يشكل عليهم، تأمَّل -على سبيل المثال- أسئلة عائشة -رضي الله عنها-، فهي حين سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءَه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءَه. قالت: إنا لنكره الموت؟[١].

وحين سمعته ﷺ يقول: من حوسب عُذِّب، قالت: أوليس الله يقول: ﴿**فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا**﴾ [**الانشقاق**: ٨] [٢]؟ ونحو هذه الأسئلة.

إذًا فليس الخلل في وجود استشكالات أو حضور أسئلة، فمثل هذا لا ينافي التسليم في الأصل، بل قد يكون داعيًا لكمال التسليم وتمام الانقياد لله ورسوله ﷺ، إنَّما يأتي الخلل على الإنسان حين لا يحسن التعامل مع هذه الإشكالات والسؤالات فتكون سببًا لهدم أصول شرعيَّة، وتغذية انحرافات عميقة، ما كانت لتحصل لو أنَّه تعامل مع هذه الأسئلة بشكل منهجيٍّ صحيح، وبطريقة عقليَّة موضوعيَّة سليمة.

إنَّ التعامل مع الأسئلة التي ترد على المسلم تحتاج إلى مدخل منهجيٍّ عقلاني متكامل، فهي بأمسِّ الحاجة إلى منهجيَّة متكاملة وليس إلى مجرد ردود عقليَّة ونقليَّة فقط.

ولو قُدّر لي أن أرى هذا المدخل المنهجيَّ فسأضع في أعلى بابه لوحة كبيرة أنحت عليها حديث النَّبيِّ ﷺ وثناءَه العظيم لأشج عبد القيس: إنَّ فيك خصلتين يحبُّهما الله ورسوله، الحلم والأناة[٣].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٥٠٧) ومسلم برقم (٢٦٨٤).
(٢) أخرجه البخاري برقم (١٠٣) ومسلم برقم (٢٨٧٦).
(٣) أخرجه مسلم برقم (١٧).

الأناة هي صفة خلقيَّة تهيمن على سلوك الإنسان فيغلب عليه الهدوء والاستقرار والتفكير قبل اتخاذ القرار، وتصونه من العجلة والخضوع لضغط نفسيٍّ معيَّن.

ما أكثر تلك المواقف التي لو قدّر لنا أن نتريَّث فيها قليلًا لما رضينا بها، لكن العجلة وضغط اللحظة الآنيَّة يدفعان الشَّخص لاتخاذ مواقف غير مقبولة، وهنا تأتي هذه الصفة الجليلة لتجذب النَّفس عن السقوط في مثل هذه الأخطاء.

الأناة هي منهج ضروريٌّ للتعامل مع الإشكالات والشُّبهات التي تنهال على قلب المسلم من كلِّ مكان في هذا الزمان، بأن يتريَّث في أمرها ويفكِّر فيها كثيرًا، فتدفعه للاستشارة وطول النَّظر، وحينها سينزل الإشكال في موقعه الطبيعيِّ.

تريد أن تعرف قيمة الأناة حقًّا؟ انظر في تحوُّلات كثيرٍ من الناس، ستجد فيها ظاهرة ملموسة بوضوح وهي «**سرعة التحوُّل**»، فجلسات قليلة ولقاءات محدودة وأسابيع يسيرة كافية في تغيير بعض الناس تصوُّراته بالكامل، بل وربما تبدأ حالة التحوُّل لدى بعض الناس من لقاء واحد، أو ارتباط مع صديق في مدَّة قصيرة، أو من قراءة محدودة فتُحدِث له تحوُّلًا كبيرًا، ولو أمضى كلَّ وقته ليلًا ونهارًا في القراءة لما كانت كافية في تغيير قناعاته بهذه الطريقة، إنَّما كان غياب الأناة هو السبب العقلانيُّ الوحيد لتفسير مثل هذه التحوُّلات غير العقلانيَّة.

ضعف الأناة يفتح على الإنسان ركام التأثيرات النفسيَّة والضغوط الآنيَّة، فيكون المؤثر الأقوى ليس هو البحث عن الحقِّ ولا ميزان العدل، بل هي الحالة النفسيَّة التي يعيشها، تدفعه دفعًا إلى تصوُّرات كُليَّة قطعيَّة بشكل سريع مع قصور ظاهر في استيعاب الفكرة أو تعميمها أو التدقيق في دلائلها.

الأناة من العقل، وكلَّما زاد الإنسان في عقله وإدراكه قوي تريثه وطال تفكيره، وحين تندفع هذه الشُّبهات والإشكالات في النفس سريعًا فما ذاك إلا لقصور في العقل والإدراك، فالعقل ليس مادَّة نظريَّة أو حالة شعوريَّة نفسيَّة، بل العقل هو الإدراك، ولا إدراك من دون أناة وتريُّث.

الأناة تستدعي التفكير الطويل والاستشارة والموازنة، وحينئذٍ سيضع الإنسان المسألة في وضعها الطبيعيِّ، وسيتعامل مع الإشكال والشُّبهة بطريقة موضوعيَّة صحيحة، وستزول هذه الشُّبهات مع البحث والعلم والنَّظر الصحيح، وقد تؤثر هذه الإشكالات وتغيِّر مسار المسلم، غير أنَّ هذا لن يكون هو الغالب.

من العقل والإدراك أن يفقه الإنسان أن فهم الأفكار وتقويمها لا يكفي فيه التغنّي بالعقل والثقة المطلقة بالنَّفس، أو الشعور بالاستقلال والتفرُّد، إلى آخر هذه المظاهر التي تتجمَّل بالمظهر العقليِّ وهي أبعد ما تكون عن العقل، بل إدراك الأفكار وتقويمها يحتاج إلى وقت كافٍ حتى يتمكَّن عقل الإنسان من اتِّخاذ الموقف الصحيح، وهذا يعني أن يتريَّث الشَّخص في أفكاره فلا يجزم بها إلا بعد زمن كافٍ أو بلوغ مرحلة عمريَّة معيَّنة.

أعرف جيِّدًا أنَّ هذا الكلام في زمن التباهي بالعقل والاستقلال يبدو منفِّرًا وغير جذّاب لفئة شبابيَّة تشعر أنها مؤهّلة للحكم على كلِّ شيء، وليست بحاجة مع عقلها إلى شيء، لكن من العقل والإدراك أن يحرص العاقل على أن يكون صاحب عقل حقيقيّ، وليس حالة شعوريَّة.

الأناة في تلقّي الأفكار تعطي العلم قيمته ومكانته، بأن يكون لدى الشَّخص قراءة واسعة ومعرفة جيِّدة بالموضوع قبل أن يحسم خياراته فيه، فالكلام بغير علم مذموم شرعًا وعقلًا: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [**الإسراء**: ٣٦].

مع الأناة يستطيع الشَّخص أن يوازن بين القضايا المعروضة بين ناظرَيه، فيعرف المصالح والمفاسد، ثم يوازن بينها، ثم يوازن بين الخيرَين فيختار أخيرهما، وبين الشرَّين فيدفع أشرّهما، وهو مستوى عالٍ من الإدراك والوعي لا يمكن أن يصل إليه من يبادر بكتابة فكرة وهو لم ينتهِ من قراءة الكتاب الذي غرسها في رأسه!

الموازنة في الإشكالات تجعل الشَّخص يميز بين الأصل والإشكال، فإن ورد عليه إشكال جزئيٌّ على أصل كليٍّ متقرِّر لديه، فمن العقل ألّا يهدم الأصل لوجود إشكال عارض عليه، لأنَّ الإشكال في هدم الأصل سيكون أعظم، بل من العقل أن يحفظ الأصل كما هو، ويبقى هذا الإشكال شبهة يبحث عن حلِّها، فمن ينظر في بناء متماسك ويجد فيه خدوشًا معيَّنة أو رسومات لم يفهم الحاجة إليها فليس من الأناة والعقل أن يلغي الحاجة لهذا البناء نظرًا لوجود هذه الملحوظات الجزئيَّة!

حالُ كثيرٍ من هذه الإشكالات أنَّها مطرقة تكسر المناعة لدى قلوب بعض الشباب فيكون قابلًا لأي تحوُّل، ليس لقوَّة هذه الشُّبهة بل لانكسار النفس وضعفها، ولو كان ثَمَّ أناة وعقل في الموقف من هذه الأسئلة لعادت النفس لوضعها الطبيعيِّ فتعاملت مع السؤال بمسلكٍ واعٍ موضوعيٍّ، وربما تستمرُّ هذه الشُّبهات مع الأناة، لكن بعد أن يكون قد تأثَّر حقًّا بقوَّة الشُّبهة وتقبّل أصولها، ولم يكن خاضعًا للحالة النفسيَّة التي أحدثتها المطرقة.

إنَّ خلق الأناة هو (**سيِّد الضَّمانات الفكريَّة**) التي تعصم المسلم من الانحراف، فالعوارض التي تأتي مع الشُّبهات تعمل في نفس الإنسان أشدّ مما تعمله هذه الشُّبهة نفسها، فالحقيقة أنَّ الذي حرك التحوُّلات ليس هو السُّؤال، وإنما الحالة النفسيَّة التي كانت مع السُّؤال، وأكثر شيء يشعل نار هذه الحالة النفسيَّة هو العجلة، وأعظم ضمانة للصيانة من ضررها هو في الأناة.

ومن أعظم ما تثمره الأناة: الدعاء، فالقضية هنا ليست مسائل يتعامل معها بمنطق رياضيٍّ، إنما هي أنفسٌ متقلِّبة، فيها أهواء وشهوات ورغبات، ويعتريها نقص ونسيان، وتؤثر فيها الضغوط والمتغيِّرات، فليس بالضرورة أن ما تراه عقلًا هو العقل في حقيقة الأمر، بل ربما هي الأهواء والشَّهوات التي تحسبها عقلًا، وهنا تأتي الحاجة إلى الالتجاء إلى الله، والصِّدق في مناجاته، والتذلُّل بين يديه: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [**العنكبوت**: ٦٩]، ولهذا كان من دعاء النَّبيِّ ﷺ: (اللهم ربَّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحقِّ بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم).

يا الله، ما أعظم أن تستخير الله وتطلب هدايته فيما أشكل عليك وما اختلف فيه الناس! إنَّك تعترف بنقصك وضعفك وأهوائك، وتلتجئ إلى من بيده مقاليد كلِّ شيء، موقف عظيم لن يعرفه إلا ذو أناة، حريٌّ به أن يُهدى إلى الحقِّ وأن يُعصم من الفتن، وحريٌّ بمن اعتمد على نفسه وعقله أن يكِلَهُ الله إلى قصوره وعيوبه فلا يجد إلا الخذلان والاضطراب ومخالفة العقل.

البقع السوداء

لن يجد القارئ للانحرافات الفكريَّة المعاصرة عناءً في إدراك طريقة تسويق كثير من الانحرافات المعاصرة من خلال رفعها على منصّة الخلاف الفقهيِّ، إذ أصبح الاستناد إلى خلاف الفقهاء غالبًا على كثيرٍ من تلك الدِّراسات والمقالات، ومع أنَّ هذا الانحراف الفكريَّ يستند إلى الخلاف الفقهيِّ، إلّا أنَّ طبيعة الخلاف الفقهيِّ وسموّ مرجعيَّته وصفات أهله تجعله غير قابل للتقليد، فينكشف سريعًا كلُّ من يحاول أن يغطّي انحرافه بستار الخلاف الفقهيِّ، وتبدو البقع السوداء واضحة عن يمينه وشماله، كاشفةً للبصير براءة الخلاف الفقهيِّ من هذا الانحراف.

ولعلّي هنا أضرب مثالًا للبقع السوداء التي تلازم الانحراف الفكريّ حين يتستَّر بالخلاف الفقهيِّ بمسألة حدود الحجاب الشرعيِّ الذي يرضاه الله ورسوله ﷺ، ولا أظنُّ أنَّ ثَمَّ مسألة فقهيَّة يعرف الناس الخلاف فيها مثل هذه المسألة، وكثيرًا ما يتَّكِئ المنحرف عن الشرع على آرائك تبرير التبرُّج والتعرّي من خلال إشاعة هذا الخلاف الفقهيّ وإثارته وترجيح قولٍ على قول، وفي حسبانه أنَّ رأيه في اختيار جواز كشف المرأة المسلمة وجهَها وكفَّيها سيكون مألوفًا هادئًا لأنَّه من جنس كلام الفقهاء، غير أنَّه لم يفطن للبقع السوداء التي تطفو على سطح قلمه فتكشف للناس عمق الظلمة والسواد الذي ينضح من هذا الخلاف، وأنَّ العاقل البصير حين يرى هذه البقع سيعرف أنَّه أمام انحراف فكريٍّ يفسد المرأة المسلمة، ويتعدّى على أحكام الشَّريعة، وليس أمام خلاف فقهيٍّ فرعيٍّ، وإن كان الانحراف الفكريُّ والخلاف الفقهيُّ كلاهما يتحدَّث عن الموضوع نفسه.

١) الانحراف الفكريُّ يتحدَّث في حجاب الوجه، فيثني على السفور ويبدي محاسنه وفضائله، وكيف يحقِّق للمرأة ثقة وراحة لا يؤدّيها الغطاء الذي يعرقل مسيرتها ويثير الغرائز نحوها، ويفيض الانحراف الفكريَّ على النَّحو بشيء من السُّخريَّة أحيانًا، وهم يجهلون أنَّ الحجاب الكامل باتِّفاق جميع الفقهاء هو من الأمور المشروعة المتَّفق على أنَّها من شريعة الإسلام، فتفضيل السفور على الحجاب، والطعن في الحجاب بهذه الطريقة، هو في حقيقته إساءة إلى شرعٍ، وطعنٌ في سُنَّةٍ، وتعدٍّ على حكمٍ، على أيِّ قول فقهيٍّ كان، فلم يكن الخلاف الفقهيُّ في يوم من الأيام يسير في هذه المسألة على خطِّ الإشادة بالسفور والطعن في الحجاب؛ لأنَّ هذا من العدوان على الشرائع وهم من أنصر الناس لها، أترون مثلاً أنَّ خلاف الفقهاء في سُنِّيَّة صلاة الجماعة في المساجد يبيح لأحدٍ أن يطعن في مرتادي المساجد ويتَّهمهم بالتخلُّف والجمود في مقابل من يصلّي في بيته من المتحضّرين والمعتدلين، فهل يخرج مثل هذا من منبع فقهيٍّ صافٍ؟

٢) يغطّي المنحرف حقيقة فكره في منبع هذا الخلاف الفقهيِّ، فيدعو إلى منع حجاب الوجه ومحاصرته، ويسعى لمحاربته وسنِّ القوانين المجرِّمة له، وتضيق نفسه ذرعًا واشمئزازًا من رؤية المنتقِّبات، ويستغرب من تشنيع الناس له في هذه الممارسة وهو يظنُّ أنَّه يسبح في المحيط المائي للخلاف الفقهيِّ، وما شعر ببقعة السواد الضخمة التي تحيط بما حوله فتكشف عن حجم الجراثيم التي يحملها حين يدعو إلى تجريم شريعةٍ والتبرُّم منها ومن القائمين بها، كراهيةً يخشى أن يكون ممن قال المولى فيهم: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ**﴾ [**محمد**: ٩].

٣) يرى هذا الإنسان بعيني رأسه التهاون الكبير في أمر الحجاب، وتمرُّ عليه يوميًّا صور التفسُّخ والتعرّي في القنوات والصُّحف والأماكن التي يعمل أو يدرس فيها، فلا ينبس بحرف ولا يتحرَّك فيه شيء، في حين يسطِّر المقالات والدِّراسات التي يرجِّح فيها القول الفقهيَّ بجواز كشف المرأة وجهَها وكفَّيها بناءً على الأدلَّة الشرعيَّة كما يعتقد، فهل غدا هذا الفقيه متحمِّسًا لنشر رأي فقهيٍّ أكثر من حماسته لإنكار المنكرات المجمع عليها، وتصحيح المفاهيم القطعيَّة التي كثر التهاون فيها، أم أنَّها بقعة سوداء!

٤) تتفجَّر ينابيع الحماسة في أنامل هذا المنحرف على إشهار القول الفقهيِّ بأن وجه المرأة وكفَّيها ليس بعورة، في حين لا يفكِّر أن يذكر اتفاق الفقهاء على أنَّ ما عداهما فهو عورة وواجب الستر بالقطع واليقين، ولا يريد أن يجهد فكره ليعلم أنَّ وجود خلاف في كشف الوجه والكفَّين لا يسوغ أن يقف مسوغًا للفساد والانحراف الذي تجاوز هذا بكثير، ولا يتصوّر العقل الفقهيّ حالة شخص سويٍّ يقف في وجه إنكار التكشُّف والتبرُّج الفاضح بدعوى جواز كشف الوجه!

٥) عاش فقهاء الإسلام -رحمهم الله- قرونًا وهم يتداولون هذه المسألة الخلافيَّة، في جوٍّ معظِّم للحجاب ولمقاصده، داعٍ للحفاظ عليه وسدِّ الذرائع الممزِّقة له، مشيع لأحكام الشَّريعة المتعلِّقة بصيانة المرأة من تحريم الخلوة والاختلاط، ووجوب الحجاب، وغضّ البصر، والنهي عن التزيّن والخضوع في القول، والأمر بالقرار في البيت، وعاشت هذه المسألة في قلوبٍ حيَّة تتألَّم من أيِّ انحراف أو فساد يصيب بعض نساء زمنهم، غير أنَّ هذا كلَّه تبخَّر ولم يبقَ منه على السطح إلا كشف المرأة وجهَها وكفَّيها، فجاء بها من أقصى الخلاف الفقهيِّ منحرف يسعى جذلًا بضالَّته!

ومهما حاول المنحرف أن يبدي الوجه الفقهيَّ المشرق في عرضه هذه القضيَّة، فإنَّ بشرة الانحراف الداكنة لا بُدَّ أن تعلوها تلك الندبات السوداء التي لا تصبر طويلًا أمام أشعة الشمس الطاهرة.

هذا مثال لكيفيَّة ظهور البقع السوداء الكاشفة للانحراف الفكري، ولست بحاجة في خاتمته إلى أن أشدّد التأكيد أنَّ مقصود الحديث فيه هو تسليط الإضاءة النقديَّة على ممارسات المنحرفين في التستُّر خلف بعض الاختيارات الفقهيَّة، وليس غضًّا من قولٍ فقهيٍّ، ولا طعنًا في فقهاء أجلاء، أو لمزًا لمن يختار هذا القول الفقهيَّ أو ذاك في أي بحث فقهيٍّ معتبر لاجتهاد يثاب عليه في كلِّ حال.

وهكذا اختَبِرْ كلَّ خلاف فقهيٍّ يسوقه منحرف فكريٌّ في أيِّ مسألة كانت، وستجد البقع السوداء طافية على سطحه، ومهما حاول أن يسترها بكلِّ ما أوتى من براعة وسلاسة لفظيَّة واحترازيَّة، فإنَّ هذه البقع السوداء تأبى إلا الظُّهور، ليعلم المسلم أنَّه أمام خلل فكريٍّ وليس خلاف فقهيٍّ.

الاستدلال الأعمى

سأتجاوز كثيرًا من المقدِّمات لأصِل إلى هذه النتيجة المهمَّة:

لا يكفي أن تستدلَّ بأيِّ نصٍّ شرعيٍّ ليكون قولك موافقًا للشَّريعة، فالعبرة ليست بوجود أيِّ استدلال بالشَّريعة، بل يجب أن يكون هذا الاستدلال صحيحًا ومستقيمًا وَفق الأصول المنهجيَّة الموضوعيَّة للاستدلال.

ومن قواعد الاستدلال المنهجيِّ السليم: أن يكون النظر فيه شاملًا لجميع النُّصوص والقواعد الشرعيَّة، فلا يُنظر في بعض النُّصوص ويُهمل بعضها، فهذه هي البذرة التي نبتت منها ظاهرة الافتراق في الدين، فأنتجت الفرق والجماعات البدعيَّة في الفكر الإسلاميِّ، فالخلل عند جميع هذه الفرق القديمة من شيعة وخوارج ومعتزلة وغيرها، أنها تأخذ ببعض الشَّريعة وتستدلُّ ببعض النُّصوص.

وبعض النُّفوس -نظرًا لتعظيمها النُّصوص الشرعيَّة- تتقبَّل أيَّ استدلال فتجعله مقبولًا بغضِّ النظر عن سلامة الاستدلال، وهذا ما جعل بعض الصحابة يحذِّرون من خطر الجدال بالقرآن: (فإنَّه من اللسن الألد من أعظم الفتن؛ لأنَّ القرآن مهيب جدًّا، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقًّا، وصار مظنَّة للاتّباع على تأويل ذلك المجادل)[(١)].

وسأضرب لهذا الخلل في الاستدلال بمثالَين يشرحان طريقة من طرائق هذا الاختلال:

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٨٣.

المثال الأول:

في سياق حرص كثيرٍ من المعاصرين على التعايش الإنسانيِّ بين الأديان وتقديم صورة متسامحة عن الإسلام، تجدهم يصححون سلوك أيِّ طريقٍ لعبادة الله ولو لم يكن طريق الإسلام، ما دام أنَّ الشَّخص موحِّدٌ لله ولا يشرك به شيئًا، أو يكون غير مكذِّب للرَّسول ﷺ، بل قد يتجاوز بعضهم حتى عن هذه الشروط، ويستدلّون بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [**البقرة**: ٦٢].

فالشّاهد من هذه الآية -حسب فقههم- أنَّ الله تعالى قد حكم بفلاح ونجاة مَن آمَن به ولو كان يهوديًّا أو نصرانيًّا، فهو دليل -في نظرهم- في غاية الصَّراحة والقطعيَّة على أنَّ اليهود والنَّصارى المعاصرين إن كانوا مؤمنين بالله فهم مستحقّون للنجاة يوم القيامة.

من يقرأ هذه الآية فقط ولا يعرف أيَّ شيء من القرآن، ولا يدرك أيَّ شيء من سُنَّة رسول الله ﷺ، ولم يطَّلع علي أيِّ شيء من سيرته، ولا يدري عن أيِّ شيء من إجماعات المسلمين، فإنَّه سيقول: هذه الآية حقًّا تحتمل هذا المعنى، إلّا أنَّه حين يقبل هذا المعنى فإنَّه سيهدم عشرات الأدلَّة الشَّرعيَّة الأخرى، بل سيهدم الإسلام كلَّه، فالقضيَّة ليست أن تستدلَّ بأيِّ دليل، بل يجب أن تعرف حقيقة استدلالك كيف سيكون؟

فالعلماء يفسِّرون الآية بأنَّها تحتمل معنيَين:

الأوَّل: أن تكون في اليهود والنَّصارى الذين أدركوا بعثة النَّبيِّ ﷺ فآمنوا به.

الثاني: أو هي فيمن كان قبل بعثة النَّبيِّ ﷺ ممن آمَن بالأنبياء من قبله.

وحين يضيف أحدٌ احتمالًا ثالثًا، وهو: أن يكون شاملًا لكلِّ اليهود والنَّصارى حتى في زماننا، فهو سيهدم الإسلام كلَّه بهذا الاستدلال من حيث لا يشعر!

فالله تعالى يقول: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾ [**آل عمران**: ٨٥]، كما أنَّ مَن لا يؤمن بالرَّسول ليس مؤمنًا في لفظ الشارع، كما قال تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ**﴾ [**المؤمنون**: ١، ٢]، ﴿**وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [**يس**: ١٠]، بل إنَّ الله قد نفى الإيمان عن من لم يحكِّم رسوله: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [**النساء**: ٦٥]، فكيف يحكم على الكافر برسوله والمكذب به بأنَّه مؤمن في لفظ الشارع؟ فلفظ الإيمان لا يتحقَّق في اليهوديِّ والنَّصرانيِّ الذي لا يتَّبع الإسلام، وتسميتهم مؤمنين في مقابل الملحدين أو الوثنيين هو اصطلاح عرفيٌّ خاصٌّ ببعض المعاصرين، فلا تُفهم نصوص الشَّريعة بناءً عليه.

كما أنَّ الله في القرآن قد جعل الناس صنفَين، إمّا مسلم وإما كافر: ﴿**رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ**﴾ [**الحجر**: ٢]، ﴿**أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾ [**آل عمران**: ٨٠]، ﴿**إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ**﴾ [**آل عمران**: ١٠٠]، ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [**الكهف**: ٢٩]، وليس في الشَّريعة مرتبة إيمان ليست بإسلام ولا كفر، فمن لم يؤمن بالرَّسول فهو كافر: ﴿**لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾ [**يس**: ٧٠].

كما أنَّ في القرآن آياتٍ كثيرةً في الأمر بالإيمان بالرَّسول وطاعته واتِّباعه، والأمر بالإسلام والاستمساك به حتى الوفاة، وأنَّه دين الأنبياء جميعًا، وفيه كفر من لم يؤمن بالقرآن أو كذَّب بالرَّسول، وجاء فيه عموم رسالته للعالمين، وجزاء المعرضين

والمجادلين في آياته، وأنَّ طاعته سبب لدخول الجنة، وأن جزاء معصيته النار، وفيه النهي عن الاستغفارِ والدعاءِ لمن كفر بالرَّسول، وأنَّ التكذيب بالرَّسول تكذيب بالشَّرائع من قبله، وفيه آياتٌ في كفر اليهود والنَّصارى، وغير هذا من الدلائل الكثيرة التي ستتهدّم بسبب قبول هذا الاحتمال الثالث!

فطريقة هذا الاستدلال في قبول أيِّ احتمال بغضِّ النظر عن بقيَّة الدلائل هو مثل من يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [**الحجر**: ٩]، فيقول: هذه الآية فيها خطاب بلفظ الجمع، وهذا يحتمل تعدد الآلهة!

فكما ترى هنا، يستدلُّ بآية قرآنيَّة على معنى يتَّفق المسلمون جميعًا على غلطه، بل كفره، فهو يستدلُّ بالقرآن وقد أعمى بصره عن النُّصوص الأخرى وكأنه لا يعرف شيئًا آخر!

المثال الثاني:

وفي سياق المصالحة مع مفاهيم الحريَّة الليبراليَّة الغربيَّة، يقرِّر كثير من المعاصرين أنَّ الإسلام قد كفل حريَّة الاعتقاد والرأي مطلقًا ما دام أنَّه لم يتسبب في ضرر ماديٍّ على أحد، فما دام أنَّ الخلاف في محيط الفكر والرأي والقناعة فالشَّريعة تكفل له هذا الحقَّ ولو تجاوز قطعيّات الشَّريعة، أو اختار المجاهرة بالخروج من الإسلام ورفض أحكامه، ويستدلّون لهذا الحكم بقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [**البقرة**: ٢٥٦].

يقولون: هذه آية محكمة صريحة قطعيَّة الدلالة أنَّ الشَّريعة لا تُكرِه الناس على المجاهرة بما يرونه دينًا وفكرًا لهم، وربّما تحمَّس بعضهم فقال: إنَّ في القرآن عشرات الآيات القطعيَّة المحكمة على هذه الحريَّة، وزاد آخر: إنَّ هذه الآيات محكمة لا يمكن أن يشملها نسخ ولا تخصيص لأنَّها من الأصول الكُلِّيَّة.

هذا الحكم القطعيُّ الذي فيه عشرات الآيات -لاحظ عشرات الآيات- كان غائبًا عن فقهاء الإسلام ولم يكتشفه أحد من العلماء خلال قرون طويلة، فكان الفقهاء يقرِّرون حدَّ الرِّدَّة كما هو قول جماهير الأُمَّة وحكي إجماعًا، وحتى ما حكي من خلافٍ فهو في عدم القتل مع ضرورة العقوبة والحبس والاستتابة، ولم يقُل أحد منهم بتاتًا بحريَّة الرِّدَّة، فعجبًا كيف غابت عشرات الآيات القرآنيَّة عن عصور وأمصار المسلمين طيلة هذه القرون؟

بالتأكيد لم يغِب عنهم هذا الشيء، وهم أفقه وأعمق في فهم دلائل الكتاب من الفوضى الموجودة عند بعض المعاصرين، ما يميز الفقهاء المتقدِّمين أنهم يستحضرون النُّصوص جميعًا، فلا يستدلّون بنصٍّ يهدم عليهم النُّصوص الأخرى، فلا تجد عندهم وجود أيِّ تعارض بين قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [**البقرة**: ٢٥٦]، وقول النَّبيِّ ﷺ: (من بدَّل دينه فاقتلوه)[1]، بل كلُّ تفسيراتهم للآية تعود إلى الكافر وليس إلى المسلم المرتدّ.

لماذا؟

لأنَّ الحكم بأنَّ عموم الآية يشمل المسلم والكافر يؤدي إلى هدم كُلِّيَّات شرعيَّة كثيرة، فإذا قلتَ: لا وجود لأيِّ إكراه في الإسلام؛ فمعناه أنَّه لا وجود لحدود ولا عقوبات شرعيَّة، ولا وجود لواجبات ولا محرّمات، وأنَّ النظام الإسلاميَّ يكفل للمنافقين شتم الرَّسول والتطاول عليه وإعلان محادّة الإسلام، فعلى هذا تخرج جيوش الإسلام لتفتح الأمصار حتى تعطي الحريَّة لأهل الأمصار في الطعن في الإسلام والإساءة إليه والدعوة إلى هدمه!

---

(١) اخرجه البخاري رقم (٦٩٢٢).

وكلُّ هذا باطل بداهة، ولا يمكن أن يقع في نفس فقيه، ولهذا لم يستطِع العدد الكبير من المعاصرين الذين يقرِّرون مثل هذا الاستدلال أن يأتوا برأي فقيهٍ واحدٍ فقط في أيِّ عصر من العصور يقرِّر مثل كلامهم هذا، أو يستدلُّ بالآية على مثل ما استدلّوا عليه، بما يعني أنَّ هذا الرأي، وتلك الطريقة في الاستدلال لا علاقة لها بالمنظومة الفقهيَّة.

هذان مثالان، ولعلَّ ثَمَّ أمثلة أخرى كثيرة قد سقطت على ذهن القارئ بعد مروره على هذين المثالين، لأنَّها ظاهرة شائعة في الحالة الثقافيَّة المعاصرة، تستدلُّ بالقرآن بما ينقض أحكامه، وتتبرَّع بتخريج الأفكار والاتجاهات الغربيَّة بما يجعلها لا تخالف الشَّريعة!

يأتي الخلل عند هذا الاتِّجاه في كونه يبحث في القرآن والسُّنَّة فيستخرج منهما الاحتمال الذي يراه قد يفهم من دلالة الآية أو الحديث، من دون استحضار للأحكام الشرعيَّة جميعًا، فسيتخرج من الآية ما ينقض أحكامًا كثيرة!

لن تجد مثل هذه الاستدلالات عند أحدٍ من فقهاء الإسلام المتقدمين، لأنَّهم يدركون أحكام الشَّريعة جميعًا فلا يمكن أن يستدل بحكم ينقض أحكام الشرع الأخرى، فهو يعرف بناء الشَّريعة المحكم، فينظر إليها كمنظومة متكاملة، كما أنَّ المجتهد في أحكام الشَّريعة هو عالم بالفقه والحديث والقرآن والتفسير ولغة العرب، فلا يستخرج الأحكام بناءً على الاحتمال العقليِّ المحض!

القصور في فهم الشَّريعة، وضعف الاطلاع الشرعيِّ، يتسببان في تغييب الشَّخص عن مقاصد الشَّريعة وأصولها، ويخفى عليه كثير من أحكامها، وهذا يدفعه لأن يتهاون في قبول كثير من الأحكام ويتأوّل غيرها، فكثير ممن يخوض في هذه الأحكام من المتخصِّصين في العلوم المختلفة، حين تقارن معرفته التخصُّصية بمعرفته بفقه الشَّريعة

يتبدى لك السبب، فإنَّ كثيرًا منهم لا يتجاوز في كتابته للأحكام الشرعيَّة ذلك النمط الضعيف؛ بأن يعرض الفكرة الغربيَّة ثم يقرِّر أنَّ الشَّريعة سبقت الغربيّين في هذا، أو أنَّ هذا مما تقرِّره الشَّريعة، أو في أحسن الأحوال أنَّ الشَّريعة تقبل هذا باستثناء مسألة أو مسألتين، فبدلًا من أن يستحضروا تفصيلات الشَّريعة وأصولها ويقدِّموها في منظومة متكاملة، أصبحت وكأنَّها هامش على المتن الأوروبيِّ!

هذه الاحتمالات لم ترِد على أذهان فقهاء الإسلام؛ لأنَّ استحضارهم للنُّصوص الشرعيَّة يعصمهم من استحضار أيِّ احتمال ينقض أصولها، فهم لا يفهمون النُّصوص بناءً على التفكير العقليِّ المحض الذي يستحضر كلَّ الممكنات العقليَّة، كما أنَّهم متجرِّدون في فهم النُّصوص، ولا يعيشون تحت ضغط منظومة مفاهيميَّة معاصرة يريدون التكيُّف معها، فتتزيّن لهم حينها الاحتمالات الليبراليَّة من بين النُّصوص الشرعيَّة!

يؤمنون بالشَّريعة إلا قليلًا

لم يكن لديَّ شكٌّ أنَّ هذا خطأ وانحراف ومعارضة تنافي واجب التسليم لله ولرسوله ﷺ... هذا ما كان يدور في خاطري، وصوت القائل يتردّد في أذني يؤكّد بعد إنكاره لبعض الأحكام الشرعيَّة: (**أنَّه يؤمن بأنَّ الشَّريعة والنُّصوص النبويَّة لا تنافي العقل أو تتعارض مع المصلحة، وإن وجد خلاف ذلك فإنَّ من إيمانه بالشَّريعة أن ينزِّهها عن هذا الحكم فلا يقرِّه ولا يؤمن به**).

وقد كنتُ أحسبها واضحة عند من يسمعها، حتى بعثر حساباتي ما سمعته وقرأته من بعض الناس في تفسيره مثل هذا الكلام على معنى: (**أنَّ الشَّريعة والنُّصوص النبويَّة تأتي على ما فيه المصلحة والعقل**).

تأمّل في عبارته جيِّدًا، أنَّه لم يجعل أحكام الشَّريعة مؤدِّية لما فيه مصلحة، وإلى ما يتَّفق مع العقل والفطرة السويَّة، وإنما وضع شرطًا للأحكام الشرعيَّة التي سيؤمن بها ويقبلها، وهو أن تكون على ما فيه المصلحة والعقل، فهو انقياد للنُّصوص الشرعيَّة مشروط بسلامة النتيجة، حين لا تخالف العقل والمصلحة.

أين من يقرأ في نصوص الشَّريعة ويبحث في أحكامها لينظر في مراد الله ومراد رسوله ﷺ حتى يعتقد به ويعمل بمقتضاه، ويؤمن بعد ذلك كلِّه أنَّ هذا هو العقل والمصلحة، ويعتمد في سبيل ذلك على أقاويل الصحابة وتفاسير التابعين ومذاهب الفقهاء واللغويّين، حتى يهتدي إلى مراد الله ومراد رسوله ﷺ.

أين هذا ممن يضع أحكامًا عقليَّة سابقة، ومصالح دنيويَّة معيَّنة يرى أنَّها بحسب هواه وعقله القاصر هي العقل والمصلحة التي لا تأتي الشَّريعة بما ينافيها، فإذا وجد آية محكمة أو حديثًا صحيحًا يهزّ بعض جوانب هذه الثوابت المتقرِّرة لديه، بادر بتكذيب الخبر أو تأويله لأنَّه ينافي العقل والمصلحة.

ليست هي مقابلة بين الشَّريعة والعقل، بل هي مقابلة بين الشَّريعة وعقل هذا الإنسان وفهمه وإدراكه، فهو يجعل أحكام الشَّريعة مرهونة التطبيق حتى تنفكَّ من معارضتها للعقل بحسب فهمه، فإذا لم يفهم بطلت الشَّريعة، فأصبح عدم فهمه لحكمة الشَّريعة سببًا لتوقُّف العمل بالأحكام الشرعيَّة.

إنَّ الحكم على الشيء بأنَّه موافق للعقل أو منافٍ له قد يتأثَّر بتجارب الشَّخص وعلمه ومحيطه الثقافيِّ والاجتماعيِّ، فهو إدراك نسبيٌّ في لحظة معيَّنة قد تتغيَّر مع تقدُّم العمر أو اكتساب المعرفة أو حدوث التجربة، وبناءً عليه فالعقل الذي يتحدَّث عنه عقل آنيٌّ متغيِّر، وكلُّ ما يقال عنه أنَّه العقل، يوجد في الضفَّة المقابلة من يقول هو ضدُّ العقل وينافي جميع المقدِّمات العقليَّة، فعلى أيِّ الضِّفَّتَين ستستقرُّ الأحكام الشرعيَّة؟

إنّ جزءًا من الشَّريعة بناءً على هذا الشرط غير قابل للتنفيذ، وهذا الجزء يضيق ويتّسع بحسب العقل الذي يعمله كلُّ إنسان، وبحسب المصلحة التي يعرفها أو يريدها، فالأحكام التي يفترق فيها الرجل عن المرأة في الشَّريعة متوقّفة عند العقل الذي يرى المصلحة في المساواة، والأمر بالأحكام الشرعيَّة والإلزام بها وإقامة الحدود عليها متوقّفة عند العقل الذي يرى المصلحة في الحريّات، والنُّصوص الشرعيَّة في الإيمان بأسماء الله وصفاته متوقّفة عند العقل الذي يرى التأويل أو

التفويض، والإيمان بصحيح سنّة رسول الله ﷺ متوقّف عند العقل الذي يرى المصلحة في الاكتفاء بالقرآن، أو بالمتواتر من السُّنَّة، أو بإخراج السُّنَّة عن دائرة التأثير في العقائد أو التشريعات.

وهكذا يدخل العقل وتأتي المصلحة لتسحب جزءًا من الشَّريعة عن الإيمان والتسليم، وإن كان هذا الجزء لدى كثير منهم هو قليل بالنسبة لما يؤمنون به من الشَّريعة، إلّا أنَّ هذا الجزء لا يُدرى ما حدُّه وما ضابطه! فكلُّ جزء من الشَّريعة هو قابل لأن يقبل أو يرفض، وما تؤمن به أيُّ طائفة، من الممكن أن تنكره الطائفة الأخرى بسبب هذا العقل وتلك المصلحة، وكلُّ ما يؤمنون به مما يعتقدون أنَّه موافق للعقل والمصلحة يمكن أن ينكر عند آخرين لمخالفته للعقل والمصلحة.

إنَّ المسلم حين يؤمن بأن الإسلام هو دين الله الذي أنزله على محمد ﷺ، وأنّ أحكامه وشرائعه هي ما يريده الله ويرضاه، فإنَّ واجب التسليم لله أن ينقاد لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، فيؤمن بأنَّ ما جاءت به الشَّريعة هو من أعظم المصالح وأكمل ما تهتدي إليه العقول، وكلُّ التجارب التي عارضت النُّصوص بدعوى المصلحة أو العقل لا يطول عليها الزمان حتى تكشف لها الدلائل والبراهين عن أحقِّية النَّصِّ الشرعيِّ بالعقل والمصلحة مما قد غاب عن مدارك الكثيرين.

إنَّ من كمال العقل أن يعتقد المسلم أنَّ كلَّ ما جاء في الشَّريعة فهو عين العقل والمصلحة، وحين يضع عقله سقفًا يحول دون نور الوحي فإنَّه سيحرم نفسه خيرًا عظيمًا في رفض بعض النُّصوص والأحكام، فالواجب أن تكون أحكام الشَّريعة حاكمة على عقل الإنسان، محددة لأطره ومسيِّرة لعمله، وليس أن يكون عقل الشَّخص محدّدًا للشَّريعة، مقيّدًا لها بالشروط والمواثيق.

إنهم بهذا يؤمنون بأحكام الشَّريعة إلا قليلًا، وهذا القليل لا يعلمه إلا الله، فقد ينكشف في أبواب الاعتقاد أو المعاملات أو العبادات، وقد يكون كثيرًا أو قليلًا، كما قد يكون من الأحكام المجمع عليها أو المختلف فيها، وقد يكون من آيات القرآن أو من نصوص السُّنَّة، ولا يعلم أحد من أي طريق سيأتي هذا البلاء!

أَلَا فلتَنْسَ كلَّ هذا، ويكفي أن تعرف أنَّ الفرق بين من يقول: أنا أؤمن بالشَّريعة، وكلُّ ما فيها فهو حقٌّ ومصلحة، ومن يقول: أؤمن بالشَّريعة ما لم تعارض العقل والمصلحة، هو كالفرق بين من يقول: أؤمن بالشَّريعة لأنها صدق ولا تخالف الواقع، وبين من يقول: أؤمن بالشَّريعة ما لم تكن كذبًا ومخالفة للواقع.

شيء مدهش حقًّا! لم أكن أظنُّ أنَّ هذا المعنى الذي بسطتُ في شرحه كلّ هذا، وأجهدتُ نفسي والقارئ الكريم في تتبُّعه وملاحقة أفكاره، قد صاغه شيخ الإسلام ابن تيمية في أسطر من نور يعجز البيان عنها لولا توفيق ربِّ العالمين، يقول -رحمه الله-:

(إنَّ ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقًّا أو باطلًا، فإذا جوَّز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرَّسول لم يثِقْ بشيء من أخبار الرَّسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرَّسول، ومن قال: أنا أقرُّ من الصِّفات بما لم ينفِهِ العقل، أو أثبت من السمعيّات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإنَّ تصديقه بالسَّمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطًا بعدمِ ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان، ولهذا تجد من تعوَّد معارضة الشَّرع بالرأي لا يستقرُّ في قلبه الإيمان)[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٧٧.

البيئة الحاضنة للانحراف

هل يظنُّ أحدٌ أنَّه في مأمن عن الانحراف بعد أن يقرأ هذا الخبر؟

كان رسول الله ﷺ يكثر من الدعاء بـ(يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي على دينك)، ولما سُئِل عن سبب ذلك قال: (إنَّه ليس آدميٌّ إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله، فمن شاء أقام ومن شاء أزاغ)[(١)].

وكيف لا تأخذ الخشية مجامع قلب المؤمن وهو يقرأ قول النَّبيِّ ﷺ: (وإنَّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنَّة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار)[(٢)].

فلا أحد في مأمن أن يتعرض للابتلاء في دينه، إلا أنَّه شتان بين من يبذل الأسباب الموجبة للثبات والحفظ والنجاة فيكون جديرًا بوعد الله بحفظه: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [**العنكبوت**: ٦٩]، ومن يفتح على قلبه ذرائع الشكوك ودوافع الشُّبهات فيُخشى عليه من شؤم هذا التفريط: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ**﴾ [**الصف**: ٥].

وهذا يدفعنا للحديث عن السؤال المهمِّ هنا:

ما الدوافع والذرائع التي قد تكون سببًا لهذا الانحراف؟

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٩/ ١٦٠، والترمذي ٥/٥٣٨ برقم (٢١٤٠) وحسنه، والنسائي٤/ ١٤ برقم (٧٦٩٠)، وابن ماجه ٢/ ١٢٦٠ برقم (٣٨٣٤) وصححه الحاكم في المستدرك ١/ ٥٢٤.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٣٣٢) ومسلم برقم (٢٦٤٣).

لا يمكن لأحد أن يختصر وقائع الانحراف عن الإسلام والمروق عن تكاليفه في سبب محدّد، فمن طبيعة الظواهر أنها مكوّنة من مجموعة أسباب مركّبة وظروف مختلفة تتكامل في تشكيل الظاهرة، غير أنَّ ثَمَّ عاملًا محوريًّا وأساسيًّا في هذه الظاهرة، يتبدّى جليًّا في النظر عند أي حالة من حالات الانحراف المعاصر، حتى لا تكاد تندّ منها حالة، هذا العامل هو وقوع الإنسان في بيئة حاضنة للانحراف تغذي في نفسه دوافع الانحراف وتفتح ذرائعه وتخلخل الأصول الفكريَّة التي تشدُّ المسلم حتى ترمي به في مهبِّ ريح الضلالات تعبث به كما تشاء.

بيئة الانحراف الحاضنة هذه تتميَّز بثلاث خصائص أساسيَّة:

الخاصيَّة الأولى: التشكيك في اليقين، والتزهيد به، وتعظيم الشكّ والتساؤل الفوضويّ والبحث العبثيّ، حيث يشعر الشابّ باستخفاف من أيِّ منهج يحمل رؤية يقينيَّة، ويشعر أنَّ اليقين ناتج عن ضعف الوارد، ونقص الذكاء والفهم، وقلة الاطّلاع والثقافة، بخلاف الشاكّ المتوقّد ذكاءً وفهمًا بما يجعله قادرًا على الخروج عن النَّسَق السائد ومحاكمة الأصول اليقينيَّة؛ التي لا يجرؤ عموم الناس على الاقتراب منها لقصور أدواتهم وضعف ملَكاتهم.

هو فضاء محبَّب لبعض النُّفوس التي تشعر من خلاله بتميّز عن بقيَّة الناس، مع أنَّ حقيقة الشكِّ أنَّه ليس بشيء، فهو نقص في المعرفة، وغاية أمره أنَّه بحث عن الطريق الصحيح، لكنَّه قطعًا ليس على الطريق الصحيح ولم يصل إليه، وبناءً على أصله المنهجيّ فلن يصل إلى اليقين أبدًا، بل سيبقى في دوامة الشكوك إلى ما لا نهاية.

فالشكُّ حالة نقص يجب أن يتخلص منها الإنسان إلى اليقين، وقبل أن يصل إلى الطمأنينة فهي مرحلة حيرة وضياع لا يحمد عليها الإنسان.

وتعجَب هنا من بعض الناس حين يحرّض المسلمين على الشكّ في أصول دينهم بدعوى أنَّه طريق إلى اليقين، فسبحان الله! ما حاجة المسلم إلى الشك وقد وصل إلى اليقين؟ وما ثمرة تشكيكه في الدين الحقِّ وقد منَّ الله عليه بالهداية إليه؟ اللهم إلا أن يكون الشَّخص شاكًّا في دينه، وغير جازم بأصوله، فهذه طريقة تصلح لمن لم يعرف اليقين ولم يجد طريقًا صحيحًا إليه، فعجبًا كيف تسرَّبت إلى بعض المسلمين الموقنين!

الخاصيَّة الثانية: تفكيك عوامل الثبات الفكريَّة المستقرّة في نفوس الشباب، فتزدحم في رأس هذا الشابّ الأسئلة والمقولات التي تطعن في أصوله الشرعيَّة المنضبطة وتستهين بمنظومة براهينه العقليَّة والنقليَّة، ويتواصل دفع سيل هذه الأسئلة حتى تشقّ في قلب الشابّ أودية الحيرة والاضطراب والارتباك حول تدوين القرآن، وحجية السُّنَّة، وفهم النُّصوص، ومسائل الإيمان والكفر، والموقف من الصحابة، إلى غير ذلك من القضايا التي تقرَّرت عند أهل السُّنَّة وحُرِّرت مباحثها وكُتِب في تقريرِ أصولها ودفعِ الشُّبهات عنها ما لا يُحصر من الدِّراسات، فكثرة هذه الاعتراضات تضعف ثقة الشابّ بأصول دينه، وتوهن في قلبه الاعتزاز والتمسّك التام بها، والإشكال الأكبر أنها تغرس خنجر الحيرة في روح هذا الشابّ، فلا هو الذي تمسّك بأصوله المعرفيَّة، ولا هو الذي تبنّى أصولًا معرفيَّة بديلة عنها، قد نجحت هذه العوارض في خلخلة هذه الثوابت في نفسه، فأصبح بعضهم يؤمن بها نظريًّا وإن كان في الحقيقة لا يعتمد عليها كثيرًا، وهذا ما يفسّر لك أن بعض الناس يقرِّر هذه الأصول ثم يتبنّى ما يخالفها في اللحظة ذاتها!

الخاصيَّة الأخيرة: الانفتاح الفوضويّ، والاطّلاع العبثيُّ على كلِّ الدِّراسات الفلسفيَّة والفكريَّة التي تقوم على منظومات فكريَّة مختلفة، لا تعتمد على مرجعيَّة

النَّصِّ الشرعيِّ ولا تعلي من مكانة الخطاب القرآنيِّ والنبويِّ، من دون أن يكون لدى الشابّ حصيلة كافية لمحاكمة هذه الدِّراسات وإدراك جذورها واكتشاف مكامن القوَّة والضعف فيها، فيسقط الشاب سريعًا مع أول قراءةٍ فيها، ليس لقوَّة هذه الدِّراسات، وإنما لضعف المحل الذي نزلت عليه.

ويزيد من رهق هذا الإشكال أنَّ الشاب يقبل على هذه الدِّراسات بنفسيَّة المعظِّم لها، الممجِّد لعبقريَّة أصحابها، المنبهر بقدراتهم البحثية الهائلة؛ ما يجعله مهيَّأً نفسيًّا لقبول أي معلومة والتَّسليم لأيِّ نتيجة، فهو منكسر خاضع لها أيًّا ما توجَّهت به، ولهذا تجد ولع بعض الشباب بتكرار بعض المقولات الفلسفيَّة الهزيلة التي لا يحسنون كثيرًا شرحها وبيانها.

كما أنَّ الشاب يقبل عليها وقد امتلأ قلبه بأهميَّة الاستقلال والثقة التامة بالعقل وضرورة الشكّ في كلِّ القطعيّات، ونحو هذه الدوافع التي تتضخم في ذاته فتجعله يستهين بنعمة اليقين التي أنعم الله بها عليه، ثم يجد نفسه بعد هذا نافرًا من قراءة القرآن وتدبّره، مستخفًّا من الوعظ والتذكير، بعيدًا عن التضرُّع والتذلل بين يدي الله، ما يجعله خليقًا بالخذلان والحرمان.

وحين يقول بعض الناس: إنَّ الإسلام والحقَّ قويٌّ ببراهينه فلا يخاف عليه، فهو لا يفقه أنَّ الإشكال ليس مع الحقِّ ولا مع الإسلام، الإشكال مع هذا الشابّ الذي قد يسقط لأنَّه لم يفهم حقيقة الإسلام، وما امتلأ قلبه بالتسليم والانقياد له، ولأنَّه قد وقع ضحيَّة غش فكريّ بتحريضه على الانهماك في قراءات فكريَّة لا يستطيع أن يحاكمها، فكان دورها أن تضرب أرضيَّة الثبات لديه فيخرج منها حائرًا لا يلوي على شيء.

هذه العوامل الثلاثة: (**التزهيد في اليقين، وتفكيك الأصول الشرعيَّة، والدفع نحو الانفتاح الفوضويّ**)، هي البيئة الحقيقيَّة للانحرافات التي تعصف ببعض الشباب،

وهي بيئة حاضنة تُهيِّئ الشابّ للانحراف، وتجعل روحه محلًّا قابلًا للانحراف، وإن اختلفت جهته ومقداره.

هل معنى هذا أنَّ الانفتاح والقراءة والثقافة والاطّلاع بيئة حاضنة للانحراف؟

بالتأكيد لا، بل إنَّ القراءة والاطلاع في الأصل مما يزيد الإنسان علمًا وعقلًا وفهمًا، ويقوّي من أدواته البحثيَّة والفكريَّة، وبعض علماء الإسلام ودعاته هم من أكثر الناس اطّلاعًا وقراءة على مثل هذه العلوم.

إنَّما الخلل من جهات ثلاث:

١) التركيز على القراءات الفكريَّة والفلسفيَّة المقتصرة على التشكيك والتشغيب على الثوابت والمحكّمات، وهي ذات فائدة يسيرة في خِضمِّ مفاسدها ودوّامة شكوكها، وإهمال الفضاء المعرفيّ الواسع من علوم الاقتصاد والسياسة والتربية والإدارة والقانون، وبقيَّة العلوم التجريبيَّة وغيرها.

٢) الاطِّلاع الضعيف الذي يبتدئ فيه الشابّ بالقراءة المباشرة لدراسات دقيقة في الفكر والفلسفة، من دون أن يكون لديه أي مخزون معرفيّ يستطيع به محاكمة هذا النتاج المتخصِّص.

٣) إضعاف نفسيَّة الشاب بتفكيك أصوله والتشكيك فيها، وتضخيم مثل هذه الدِّراسات وتعظيم أصحابها، بما يجعله يستسلم لها سريعًا، فيأنف بعقله أن يقلّد علماء الإسلام وأئمّته الكبار، ليقلّد -بكلِّ ثقة واستقلال- طائفة من الحيارى التائهين.

حين تجتمع هذه الخصائص الثلاث فإنَّك تكون في محضن بيئة دافعة للانحراف، أيًّا ما كانت هذه البيئة، فقد تكون قناة فضائيَّة أو صحبة معيَّنة أو منتدى ثقافيًّا أو مدرسة

أو أيَّ شيء آخر، فهي تهزّ أصول الشابّ، وتسخر من يقينه، ثم ترمي به في مزالق المنظومات الفكريَّة المختلفة، بعد أن فككت مرتكزاته الفكريَّة التي كان يعتمد عليها، ثم لا يدري أحد بعدها عند أيِّ منحدر انحراف سيقف.

أعرف أنَّ ثَمَّ من يهزّ شفتيه استخفافًا من أيِّ حديث عاقل يتحفَّظ من الانفتاح الفوضويّ، بدعوى أنَّه خطابٌ تجاوزه الزمن؛ لأنَّ الانفتاح الآن لا حدود له ولا يملك أحد أن يسيطر على قراءة الشباب.

نعم، إن لم يمكن لأحد أن يسيطر على قراءات الشباب فهو يملك أن يظهر لهم نصحه وشفقته، ويعلن لهم مآلات ما تسير إليه خطواتهم، لتستجيب له فئة -هي الأكثر- ولتكون الفئة الأخرى على حيطة من أمرها قبل أن تحكى في أخبارها الذكريات، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الحلقة المفقودة

في لقاء ثقافيٍّ عامٍّ قدَّم صاحب الورقة عددًا من الأفكار والرُّؤى المتعلِّقة بالشأن العامّ، تحفّظ أحدهم على بعض هذه الأفكار وطالب بأهميَّة أن تدرس لضمان التزامها بأحكام الإسلام، إذ رأى فيها تجاوزًا لبعض أحكامه، فما كان من مقدِّم الورقة إلا أن فتح فمه بحديث طويل ملأه بقائمة من الكلمات الآتية:

(هذه أحكام خلافيَّة، قضايا ظنيَّة غير قطعيَّة، هو فهمك للنَّصِّ، هذه متغيِّرات وليست ثوابت).

الذي لفت نظري في كلامه أنَّه لم يكن -كما يظهر- يعرف بوجود إشكالات على تقريره، فلما نُبِّه إليها أخرج لها هذه المقطوعة المألوفة، وقد كان الموقف السليم أن يوقف نفسه قليلًا ويقول: لعلّي أتأكد أو أبحث أو أسأل حتى أزيل هذا الإشكال.

مثل هذه الطريقة في التعامل مع الأحكام تؤول إلى إضعاف لزوم الأحكام الشرعيَّة، فيمكن لأيِّ أحد أي يقول ما يشاء، ثم يأتي بعدها ليقول لمن يعترض عليه: هذا خلافيّ، أو ظنيّ، أو متغيّر، أو اختلاف في الفهم، وينتهي الموضوع!

نعم، في الشَّريعة مساحة واسعة للقضايا الظنيَّة، وفيها خلاف فقهيٌّ كبير، ويقع فيها اختلاف في الفهم والتأويل، وتحوي مدارس مختلفة فيها، لكن هذا لا يعني أن يتوقّف التذكير بضوابط الشَّريعة، ويتعطَّل الإلزام بها:

أولًا: لأنَّ الشَّريعة ليست كلُّها ظنيَّة وخلافيَّة ومتغيِّرة، بل ثَمَّ مساحة للقطعيّات والمتفق عليها في الشَّريعة، وحين يبادر الشَّخص فيتعلّق بحبل الظنيّات والخلافيّات

مباشرة لتجاوز أيِّ إشكال يرد عليه، فإنَّه سيتعلّق به مرّة أخرى في القطعيّات والمجمع عليها فيما بعد، حتى إنك تلحظ بجلاء أنَّ كلَّ الرؤى المتضمنة انحرافًا صريحًا تقول دائمًا حين تذكّر بالشَّريعة: هذه مساحة خلافيَّة وظنيَّة!

الثاني: أنَّ وصف القضايا بكونها ظنيَّة أو خلافيَّة لا يعني أنها أصبحت مرسلة وفارغة وغير ملزمة، أو أنها مساحة اختيار من متعدِّد ينتقي منها الإنسان ما يشاء، أو يختار من واقعه وفكره ما يروق له ويصبح في حِلٍّ من نصوص الشَّريعة وأحكامها ما دام أن فيها خلافًا أو ظنًّا!

ليست هذه منهجيَّة مقبولة في الشَّريعة، فإذا كان ثَمَّ خلاف وظنٌّ في كثير من أحكام الإسلام، فإنَّ ثَمَّ منهجًا قطعيًّا مجمعًا عليه في كيفيَّة التعامل معه، وهو أن يبذل الإنسان جهده ويسعى للوصول لأرجح ما يعتقد من خلال منهجيَّة علميَّة موضوعية تتقصّد الكشف عن مراد الله قدر الطاقة: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الشورى: ١٠]، ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]، فالتنازع يُذهَب به إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، وليس هو إشارة عفو، أو إرشاد إلى الاختيار المفتوح.

فلا يكفي أن تأتي برأي ثم تقول ظنيّ أو خلافيّ، حدِّثنا كيف توصّلت إلى هذا الرأي؟ ما المنهجيَّة التي سلكتها لاختيار هذا القول؟ ما الطريقة والآلية المتَّبعة عندك في القضايا الخلافيَّة والظنيَّة؟

معرفة هذه المنهجيَّة تضع في يدك فائدتَين:

الفائدة الأولى: أن تعرف مدى موافقة هذه المنهجيَّة للشَّريعة، فحين يقول أحد إنَّ منهجه هو في الاجتهاد والموازنة بين الأدلة لكونه عالمًا ومجتهدًا، فهذا منهج سليم

ومنضبط، أو يقول إنَّ منهجه اتباع المذهب الفلانيّ الذي يثق فيه وفي اختياراته، فهذا منهج سليم ومنضبط، أو يقول: أنا أتَّبع علماء البلد الذي أنا فيه لكوني أراهم أوثق علمًا ودينًا، فهذا منهج سليم ومنضبط، فمعرفة المنهج يخلّص المنهج الشرعيَّ من المناهج العبثيَّة الفوضويَّة كمثل من يقول: منهجي أن أختار ما أشاء مما هو أسهل، أو أختار ما هو أقرب للواقع وأكثر ملاءمة له، أو ما يكون موائمًا لمتطلبات الحداثة!

فالقضايا الظنيَّة والخلافيَّة هي الدائرة الأوسع في الشَّريعة الإسلاميَّة، ولا يمكن أن تكون قضايا مهملة يختار الشَّخص ما يشاء وينتقي ما يشاء، وإلا فلماذا أنفق العلماء أعمارهم في تحريرها وتفصيلها وبيان دلائلها ما دام أنها قائمة اختيارات متساوية يختار كل شخص الأسهل والأجمل والأقرب؟

فهذه منهجيات مخالفة لقطعيّات الشَّريعة، وتؤدي لتعطيل الشَّريعة، وتجعل نظر المسلم ليس إلى الشَّريعة بل إلى التخلُّص من قيودها، حتى ولو كانت في مسائل خلافيَّة، فالخلاف لا يلغي ضرورة اتِّباع الشَّرع.

الفائدة الثانية: أن نحاكم آراء هذا القائل إلى منهجه، فما دام أنَّه اختار منهجًا معيَّنًا فسيحاكم في اختياراته إلى هذا المنهج، فيجب أن تكون هذه الآراء مبنيَّة على منهج صحيح وليست آراء مشتتة مقطّعة لا يجمعها أي جامع، وإنما يختار لاعتبارات غير شرعيَّة ثم يظنُّ أنها شرعيَّة!

وثَمَّ فائدة أخرى تزيد على هاتَين الفائدتين: هي أن يحفظ الإنسان أصوله القطعيَّة وأحكامه المجمع عليها، فالتهاون مع الظنيّات سيضعف الثقة في القطعيّات تدريجيًّا، لأنَّ الشَّخص حين يرتفع صوته دائمًا بـ: «فيه خلاف»، فإنَّ هذا الصوت لن ينقطع حين لا يكون في المسألة خلاف، بل سيتردد الصوت ذاته في المسائل القطعيّة والمجمع

عليها فيما بعد، ولن يبالي بذلك حينئذٍ، لأنَّه عوَّد نفسه ألّا يلتفت إلى الأحكام الشرعيَّة ما دام فيها خلاف، وحدود الخلاف ليست معلومة له دائمًا، فحين يعتاد ألّا ينظر في الشَّريعة إلا فيما بعد، فإنها ستكون ثقيلة ومزعجة، وسيجد أيّ تأويل لها مخرجًا مريحًا ومقبولًا، ولهذا -ومن واقع ملاحظة شخصيَّة- وجدت أنَّ بعض من يقول: فيه خلاف، وهذه مساحة ظنيَّة، حين تأتي إليه بالقضايا القطعيَّة يقول لك: كيف عرفت أنها قطعيَّة؟ ويقول: كلُّ أحد يظنُّ أنَّ رأيه قطعيٌّ! فيتهاون في المساحة الظنيَّة لأنَّه مستمسك بالقضايا القطعيَّة، ثم يأتي بعد ذلك فيشكُّ أصلًا في وجود القضايا القطعيَّة التي يدعي أنَّه مستمسك بها!

يأتي بعضهم فيقول: من الضروريِّ مراعاة المتغيِّرات التي تؤثر في الأحكام الشرعيَّة، فليس كلّ ما كان في عهد النَّبيِّ ﷺ يكون ملزمًا لنا الآن لتغيّر الحال.

فهذا كلام فيه حقّ، وفيه باطل أيضًا، وهنا تأتي أهميَّة تحديد المنهج، فما المنهج لمعرفة المتغير والثابت في أحكام الإسلام؟ وما المتغيّر والثابت مما كان في عهد النَّبيِّ ﷺ؟ فهذا الكلام يقوله أشدّ العلماء تمسكًا وتعظيمًا لأحكام الإسلام، ويقوله أشدّ العلمانيّين تفلُّتًا وانحرافًا عن أحكام الإسلام.

ويأتي آخر فيقول: ليس كلّ ما صدر عن النَّبيّ ﷺ يكون تشريعًا، فثَمَّ أمور ليست تشريعيَّة.

لا بأس، السؤال المهمُّ: ما الضابط لمعرفة التشريعيِّ من غير التشريعيِّ؟ فهذا الكلام قد يكون كلامًا أصوليًّا دقيقًا منضبطًا، وقد يكون تحللًا وتفلتًا من قيود الشَّريعة، والفارق بينهما هو في معرفة المنهج الذي سيسلكه الشَّخص في تحديد السُّنَّة التشريعيَّة من غير التشريعيَّة.

تحديد المنهجيَّة يفتح العين على ظاهرة فكريَّة شائعة في زمننا، ظاهرة من يأتي بالأقوال المنبتّة التي ليس لها امتداد فقهيّ، ولم تخرج من البيئة الشرعيَّة، فيتمسك بها بدعوى أنَّ فيها خلافًا وأنَّها ضمن المساحة الخلافيَّة أو المتغيّرة، والحقيقة الظاهرة أنَّ القول لم يأتِ من قراءة فقهيَّة، بل من إسقاطٍ خارجيٍّ على الفقه، يحاول بعد ذلك أن يكسِّر في أبنية الفقه ومذاهبه وأقواله حتى يجد لهذا الدخيل مكانًا مناسبًا يجلس فيه، فيقع بسبب ذلك في إشكالات أكبر، مثلًا: ينفي وجود حدِّ الرِّدَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة متأثرًا بضغط مفاهيم الحريّات المعاصرة وأسئلتها، فيحاول أن يبحث لذلك عن مذهب هنا أو قول هناك، لكنَّه يصطدم بمثل قول النَّبيِّ ﷺ: (من بدّل دينه فاقتلوه)، فيتملَّص منه بأنَّه حديث آحاد أو ليس سُنَّة تشريعيَّة أو كان لظرف زمنيٍّ معيَّن، إلخ، وهكذا يدخل في منهجيّات مضطربة حتى يستقيم له إسكان هذا الفرع الدخيل، فهل من منهجك أن ترفض الحديث الآحاد؟ وما السُّنَّة التشريعيَّة من غير التشريعيَّة؟ وما المتغيّرات التي تؤثر في الحكم؟ أسئلة منهجيَّة لن تجد لها جوابًا محرَّرًا، لأنَّ هذا القول لم يخرج من منهج فقهيٍّ أساسًا.

إنَّها (**الحلقة المفقودة**) في كثير من القضايا المعاصرة، تضع يدك عليها حين تبحث عن المنهج وآليَّة التفكير التي يسير عليها الإنسان في القضايا الخلافيَّة والظنيَّة، وفي منهجيَّة ومستندات الأقوال التي يتبنّاها، وربما تُصدم حين تجد الحلقة المفقودة التي وضعت يدك عليها هي المنهج ذاته، حين يسير بعض الناس بمنهج مضطرب، أو بلا منهج وطريق واضح من الأساس!

التسرُّبات الفكريَّة

لا تمرّ ساعة دون أن يدخل «محمَّد» إلى أحد المواقع الإلكترونيَّة ليناقش عددًا من أصحاب الطوائف والتوجُّهات المختلفة في مسائل وقضايا كثيرة، ثمّ بعد أشهرٍ من الجدل والحوار المستمرّ يظهر «محمَّد» برؤى وأفكار منحرفة يظنُّها ضروريَّة وأساسيَّة للدفاع عن أحكام الشَّريعة وتصحيح صورة الإسلام والسُّنَّة.

ولقد أصاب صاحبنا «عبد الرحمن» قريبًا مما أصاب «محمد»، غير أنَّه كان أقلّ انهماكًا في هذه المعمعة، فكان دوره يقتصر على المتابعة والقراءة مع بعض الحوارات الهامشيَّة، فما دارت الأيام حتى كان قلب «عبد الرحمن» يحتضن كثيرًا من الإشكالات والشُّبهات التي كانت تمرّ على عينيه الساخطتين، فما لبث بعد ذلك حتى سكنت قلبه.

«عبد الرحمن» و«محمد» نموذجان لظاهرتين منتشرتين في واقعنا المعاصر، ظاهرة الشَّخص الغيور الذي يدخل في نقاش الشُّبهات دفعًا لها وتحذيرًا منها، وظاهرة القارئ المطّلع على هذه الحوارات فضولًا وثقافة، ثم ما يلبثون بعد هذا إلا قليلًا حتى ينقلب بعضهم على عقبيه أو يكون قد تأثّر وتشرّب عددًا من الأصول والمقدِّمات الفاسدة.

سأقف مع سبب واحد يفسِّر واقع هذه المشكلة، وسأدع بقيَّة الأسباب المؤثّرة لمقام آخر، فلن أتحدّث عن ضعف جانب العبادة والاتّصال بالله، أو عن إشكال تهاون المسلم في تحريك دفعات الشُّبهات على قلبه من دون أن يشدّ حبل قلبه بالله، ولا عن سبب العجب والثّقة والاتّكال على النفس الذي يضعف افتقار العبد إلى مولاه، ولا عن ضعف التأصيل الشرعيّ، ولا عن التفرّد والاستقلال الموهوم الذي يجعل أمثال

هؤلاء يأنفون عن سؤال أهل العلم والرجوع إليهم، بل لربّما ظنَّ- لعظم الوهم الذي يسكنه- أنَّه يخوض غمارًا لا ينقذ الإسلام ولا يحفظ أصول الدين إلا رأيه وفكره.

السبب الذي أريده يتعلّق بواقعة (**التَّسليم بالمقدِّمات والأصول الفاسدة**)، فيدخل المحاور والقارئ لهذه الحوارات، وفي غمار معمعة قضاياها وأمواج إشكالاتها يتَّخذ لنفسه عددًا من الأصول والقضايا الثابتة يدافع عنها ويجيب عن الشُّبهات بناءً عليها، ولم يتفطَّن إلى أنَّ هذه الأصول والقضايا لم تأتِه من قراءة تدبُّرية لكتاب الله، ولا من جلوس طويل على صحيح السُّنَّة، ولا من دراسة بحثية لكتب الفقه، وإنما جزم بها من خلال هذه الحوارات وحسم أمرها بعد إلزام من هنا أو ورطة هناك.

هي مشكلة قديمة، كثيرًا ما يبتلى بها من يقرِّر أصوله ومحكماته من خلال هذه الحوارات، وقد كانت سببًا ظاهرًا لبذور الانحراف العقديِّ الذي مزَّق أُمَّة محمَّد ﷺ من قديم، فرأس المنحرفين الجهم بن صفوان لم يقرِّر عقيدته في نفي أسماء الله وصفاته إلّا بعد نقاشٍ مع فرقة وثنيَّة أحرجته بأنَّه لا يستطيع أن يحسَّ خالقه ولا يشمّه ولا يسمع صوته، فهو إذًا غير موجود، فحيَّرته هذه الشُّبهة ومكث أيامًا يبحث عن جواب مريحٍ لها، ثم خرج إليهم فأجابهم بأنَّ وجود الله مثل وجود الروح التي في جسد الإنسان، يقرُّ الإنسان بوجودها لكنَّه لا يراها ولا يسمع صوتها، ومن خلال هذا الدليل الذي قرَّره ليتخلَّص من ورطته مع الوثنيّين بنى تصوّره عن الله، فنفى عنه الصفات التي أخبرنا بها عن نفسه[(١)].

وقد بذلت الفرق الكلاميَّة جهدًا عظيمًا في سبيل إقناع الملاحدة بوجود الله، فجاؤوا بالدليل العقليِّ الشهير: دليل حدوث الأعراض والأجسام، وجعلوا إثبات الله لا يقوم إلا به، فحطَّموا وعبثوا بسببه بكثير من النُّصوص والأصول الشرعيَّة.

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل، ص ٩٣-٩٥.

لاحظ أنّهم لم يكونوا يرونها أصولًا فاسدة، بل كانت عندهم دليلًا شرعيًّا وأصلًا ضروريًّا لحفظ الإسلام وصدّ هجمات أعدائه، فزادهم هذا ثقة وتمسُّكًا بهذه الأصول ورفضًا لأي قاعدة أو دليل يخالفها؛ لأنَّه سيكون مضرًّا -وفق تصوُّرهم- بالإسلام وأصوله.

وإذا رجعنا إلى واقع إشكالاتنا المعاصرة فسنجد ذات المشكلة حاضرة لم تتغيَّر، فمجموعة من الفضلاء يدخلون في حوارات وصدامات فكريَّة مختلفة وعلى أصعدة متعدِّدة، يضطر بسبب هذه الحوارات لتبني عدد من القضايا والمقدِّمات التي يراها مرتكزات أساسيَّة للدفاع عن نصوص الشَّريعة وحفظ أحكامها، ويدعمها بعدد من الأدلة الشرعيَّة، لكنَّه قد التقط هذه القواعد من هذه الحوارات ثم بحث بعد ذلك عن أدلتها في الشَّريعة، ولم يستخرجها من قراءةٍ لنصوص الشَّريعة أو فحصٍ لكلام الفقهاء.

مثلًا: يخوض حوارًا مع الغربيّين دفاعًا عن بناء المساجد وحقِّ المسلمين في العبادة، ويقوم بجهد مشكور في إحراج الغربيّين بما في موقفهم من تحيُّز ضدَّ المسلمين، فيجيبونه ملزمين له: (أنتم أيضًا لا تسمحون ببناء الكنائس في بلادكم)، فيجيب مباشرة: بأنَّ هذا غير صحيح، وأنَّ حريَّة العبادة مكفولة مطلقًا في بلادنا، وإذا كان أحسن حالًا قال: عدم بناء الكنائس خاصٌّ بجزيرة العرب بسبب خاصيَّتها الدينيَّة، أو بسبب انتفاء وجود دينيٍّ آخر فيها.

فلم يكن بحث بناء الكنائس هنا معتمدًا على نصوص الشَّريعة ولا آراء الفقهاء -وإن جاء ذلك فيما بعد- وإنَّما جاء لضرورة التخلُّص من هذا الإلزام المحرج، فلحاجته لجواب مريح قرَّر مثل هذه القاعدة، مع أنَّ بإمكانه أن يقرِّر بسهولة أنَّ حديثه مع الغربيِّ

هو مطالبة له لأن يكون صادقًا مع مبادئه وقيمه، فبما أنَّكم تقرِّرون الحياد مع الأديان، فيجب أن تكونوا كذلك، أو أن تعترفوا بأنَّكم غير صادقين، وأمّا موضوع الكنائس في بلادنا فهي متعلِّقة بأصولنا وقيمنا.

وينتفض آخر غيرة ودفاعًا عن الانتهاكات التي تلحق ببعض الناس بناءً على «حريَّة الرأي»، وأنّه حقٌّ مكفول للجميع ما لم يقع منه عدوان على أحد، ومع مواصلة الحوار والسجال يضطرّ لأن يجعل حريَّة الرأي في الشَّريعة مكفولة لأيِّ أحد، فلا عقوبة ولا منع في الشَّريعة للرأي مطلقًا، وإنما الممنوع منه ما كان اعتداءً على الناس، وأما الرأي بذاته فهو حقٌّ مصان ولا إشكال فيه، ويسوق لذلك بعض النُّصوص، وهي رؤية علمانيَّة صريحة لا وجود لها في أيِّ تراث فقهيٍّ بتاتًا، لكنَّها ذات المشكلة والمرض القديم، يريد الشَّخص أن يدافع عن الإسلام فيعتقد بأصل فاسد، يرى أنَّه لا يمكن تحقيق مقصود الشَّريعة إلا من خلال هذا الأصل الفاسد.

ويعيب شخص ثالث على النَّصارى تغييبهم للعقل وتعطيلهم له، ويسوق لهم شواهد من ذلك في معتقدات الخلاص والتثليث وغيرها، فيلزمونه قائلين: ولديكم أيضًا في الإسلام مخالفة للعقل، وسنذكر لك أمثلة، فيذكر لهم بارتياح أنَّ الإسلام يقدِّم العقل على النقل، فلا وجه لإشكالكم، وقد ظنَّ أنَّه قدَّم جوابًا رائعًا لهذه الشُّبهة، وما درى أنَّه أراد أن يصلح خدشًا فهدم قصرًا! فتخلَّص بهذا الجواب من إحراجهم له، لكنَّه أدخل على عقله وقلبه فيروسًا خطيرًا ما دخل عقل أحد إلا وعبث بدينه ويقينه.

ورابع يخوض غمار الدفاع عن أحكام الإسلام في المرأة، فيبذل -مشكورًا- غاية جهده في البرهنة والعقلنة لتلك الأحكام؛ لأنَّه يستشعر أنَّ أيَّ ضعف في الدفاع عن هذه الإيرادات المثارة سيكون سببًا للتشكيك في الإسلام ذاته، ثم يخرج من هذه

الحوارات بآراء من مثل مساواة المرأة للرجل، وجواز تولّيها الولايات العامة مطلقًا، وبما شاء من القواعد التي يشعر بحاجته لها لدفع الصائلين على الشَّريعة!

يزيد المشكلة تعقيدًا أنَّ الشَّخص في معمعة هذا الحوار لا يشعر بمثل هذه القواعد والمقدِّمات الفاسدة من أين دخلت عليه، فيحسب أنَّه تلقاها من معين الفقه وما يدري أنَّه إنما غرفها من مستنقع آخر.

إذًا ما الحلّ؟ هل نترك الدفاع عن قضايا الإسلام ودفع الشُّبهات؟

أبدًا، ليس الحلُّ بأن نترك الدفاع عن قضايا الإسلام، ولا أن نضعف عنه أو نهوّن من أيِّ نشاطٍ فيه، فهذا باب من أبواب الجهاد في سبيل الله، وإنما المطلوب -تحديدًا- أن يتحصّن الشَّخص بالعلم الشرعيِّ أولًا، فلا يخوض غمار هذه السجالات من لم يكن عالمًا بدينه، ثمّ ألّا يعتمد على نفسه في تقرير القواعد والأصول والأحكام، بل يجب أن يراجع كلام العلماء وتقريرات المتقدِّمين، ويستشير أهل العلم المعاصرين، لأنَّ المقصود ليس أيّ جواب عن الشُّبهة، بل لا بُدَّ أن يكون الجواب صحيحًا ومستقيمًا، وإلا وقع الشَّخص في مشكلتين: **(تسرّب الأفكار المنحرفة إليه)** و**(ضعف قدرته على الإقناع والبرهنة)**، ما دام أنَّه قد وقف على أرضٍ زلقة، فأقوى عامل يقوّي الـمُحاور أن يكون مستقيمًا على الحقِّ لم يخلط معه شيئًا من الباطل؛ لأنَّه (من المعلوم أنَّ كلَّ مبطل أنكر على خصمه شيئًا من الباطل قد شاركه في بعضه أو نظيره، فإنَّه لا يتمكَّن من دحض حجته؛ لأنَّ خصمه تسلَّط عليه بمثل ما تسلَّط هو به عليه)[(١)].

ثبَّت الله قلوبنا على دينه، ورزقنا اليقين، وصرف عنا مضلات الفتن ما ظهر منها وما بطن.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٨٠.

المعيار المنكسر

حين يقول أحد: إنَّ (**الكتاب والسُّنَّة هما معيار وميزان الحقائق**)، فإنَّ من الرائع حقًّا أن يكون ثَمَّ اتفاق قطعيٌّ على هذه القاعدة، فهو كلام ضروريٌّ لا ينازع فيه أحد ذو بال، فكتاب الله وسُنَّة حبيبنا محمَّد ﷺ هما المعيار الذي توزن به الأمور وتقاس به المفاهيم، فنقبل الصحيح ونردّ الباطل ونقيّد المطلق ونفصّل المجمل ونميّز المشتبه، فلدينا معيار صحيح واضح نتمكَّن من خلاله من تمييز الأمور وفحصها: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الشورى: ١٠].

لكنَّ هذه القاعدة تبقى أحيانًا قاعدة مسلمة في الجانب النظريِّ، ويضعف أثرها في الميزان العمليِّ، إذ إنَّ هذا المعيار والميزان الشرعيَّ ينكسر أحيانًا فلا يكون معيارًا، بل يبقى نورًا محجوبًا زاحمته معايير أُخَر وشاركته أحقيّته في الوزن والقياس.

من الذي كسر هذا المعيار؟

التسليم لله ولرسوله ﷺ ليس شأنًا معرفيًّا محضًا يحسبه الشَّخص بدقّة كما يحسب المسائل الرياضيَّة، بل هو إيمان وطاعة وانقياد وخضوع لأمر الله، فكلما ازداد إيمان المرء وعظّم الشَّرع في قلبه، كان أكثر التزامًا وتطبيقًا لهذه القاعدة، وحينئذٍ فثَمَّ عوامل كثيرة تأتي على هذا المعيار، فتضغط عليه وتضعفه حتى تكسره، فيضعف أثر هذه القاعدة عمليًّا وإن كانت ما تزال ثابتة في المقياس النظريّ.

وهذه العوامل كثيرة، أكتفي منها بعاملين، وسأحصرهما في الأحكام الشرعيَّة السياسيَّة:

الأول: كاسر النسبيَّة:

حين تقول: إنَّ من الأصول الشرعيَّة الظاهرة وجوب خضوع الناس لحكم الشَّريعة، وضرورة إعادة الحكم للإسلام وشريعته، الحكم الشامل المحقّق لسعادة الناس وصلاح دينهم ودنياهم، يأتيك الاعتراض المشهور: **الشَّريعة على فهم مَن؟**

وحين تقول: الحقوق والحريّات والمصالح كلُّها مفاهيم رائعة ننطلق فيها من قيمنا وأصولنا الشرعيَّة، فهذه كُلِّيّات عامَّة تملؤها كلُّ ثقافة بحسب قيمها ومعاييرها، يلاحقك ذات الاعتراض، **الحقوق والحُرِّيّات الشرعيَّة على فهم مَن؟**

وحين يغار المصلحون على أحكام الشَّريعة فيرفضون أيّ تعدٍّ عليها أو ردٍّ لأحكامها يأتيك ذات الاعتراض: **هذا التعدّي على الشَّريعة على بمفهوم مَن؟**

وهكذا يأتي «**على فهم من**» ليفكك المعيار الشرعيّ من قيمته، ويكسر الميزان الإسلاميّ من اعتباره، لتكون الشَّريعة بناءً خاملًا خاويًا على عروشه، ليس له إلا القيمة الشكليَّة الروحيَّة، لكنَّه معيار محايد لا يقيس ولا يوزن.

فلأننا لا ندري على «**أيِّ فهم تكون هذه الشَّريعة**»، نطالب بالحكم السياسيِّ القائم على المساواة المطلقة وحكم الناس بما يشتهون، ويبقى الدين شأنًا خاصًّا لا اعتبار له في حكم الناس، لأننا لا ندري ما هو!

ولأننا لا ندري على «**أيِّ فهم تكون هذه الشَّريعة**»، تصبح مصمتة لا يرجع إليها في مفاهيم الحقوق والحريات والعدل والمصالح، بل يُكتفى بالمصالح الدنيويَّة البحتة التي يُتّفق عليها الجميع، ولا اعتبار للدين الذي لا يُدرى ما هو!

وهكذا، أخرجنا العلمانيَّة من الباب ثم ذهبنا نجري خلفها، أخرجت لأنَّها تعارض حكم الإسلام وترفض أصوله، وذهبنا إليها لأننا أصبحنا لا ندري ما هو الإسلام ولا

على أي فهم تكون هذه الشَّريعة، فالنتيجة النهائيَّة: تجاوز إشكال رفض الدين إلى إشكال القبول به هلاميًّا لا يُدرى ما هو!

«**على أيِّ فهم**» هو سؤال النسبيَّة الشهير، الذي ما يزال متردداً في العقل البشري منذ قدماء الفلاسفة اليونان، ومرّ في طريقه فجرف من أهل الضّلال والبدع والتحريف من جرف، وما يزال مسيره الجارف متواصلًا في إغراق القلوب بالشكِّ والحَيرة والتيه، حرمهم من حالة الطمأنينة التي يمنّ الله بها على من يشاء من عباده، وله أثر عميق السوء في ترك بعض الناس دينَهم أو شكّهم فيه أو إضعاف يقينهم وطمأنينة قلوبهم، وربما أدّى ببعض الناس إلى حالة عدم المبالاة، فيمارس مع الشَّريعة حالة الإعراض من دون بحث عنها ولا رفض لها، وهي صفة أهل الكفر: الإعراض حين تيأس نفوسهم من الوصول إلى اليقين: ﴿**وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ**﴾ [**الأنعام**: ٤]، ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ**﴾ [**الأحقاف**: ٣].

نعم، لو كان الأمر متعلِّقًا بمسائل ظنيَّة، أو أحكام اجتهاديَّة، أو في المساحة التي لا نصوص قطعيَّة فيها، أو كان من الوقائع المتجددة التي تحتاج إلى اجتهاد جديد، ونحو هذا مما هو مندرج في مساحة الاجتهاد التي يتطلَّب المسلم فيها أرجح ما يراه حقًّا، فالخلاف هنا أهون بكثير، مع أنَّ سؤال النسبيَّة له تأثير سلبيٌّ هنا أيضًا، فبدلًا من أن يسير المسلم خلف الأرجح دليلًا يتوجَّه من حيث لا يشعر إلى حيث الأيسر حكمًا أو الأقرب للواقع، لكن الإشكال فيه على كلِّ حال أهون.

غير أنَّ سؤال النسبيَّة يلاحقك حتى في الأصول القطعيَّة والنُّصوص الظاهرة والأحكام المجمع عليها، وبدلًا من أن يقول المسلم فيها ما يجب عليه: ﴿**إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا الْمُفْلِحُونَ**﴾ [النور: ٥١]، أصبح

بعض الناس يسأل: ما الشَّريعة التي تريدون؟ فكأن ثَمَّ اشتراطًا سابقًا في أن يعرف ما هي الشَّريعة قبل أن يسلّم لها.

سؤال النسبيَّة لا يتحرّك إلا حيث يجب الإيمان، لا أحد يسأل في مجالات الديمقراطيَّة أو الحريَّة أو الحقوق أو العدالة أو الإنسانيَّة عن أي فهم تكون.

هذا هو كاسر النسبيَّة، يأتي على معيار الاحتكام إلى الكتاب والسُّنَّة فيهشّمه، وكلَّما ضعف التسليم في القلب زاد هذا المعيار في الانكسار.

هذا هو الكاسر الأول، فأمّا الكاسر الثاني فسيأتيك بعد متابعة هذه الأمثلة:

يرفض أن يقول بمشروعيَّة **جهاد الطَّلب**؛ لأنَّك إذا شرعت لنفسك غزو الآخرين فإنَّ هذا يعني مشروعيَّة غزوهم وقتالهم لك.

ولا يجوز لك أن تقول **بقتل المرتدِّ**؛ لأنَّ هذا يشرع لهم أن يقتلوا الذين يدخلون في الإسلام في أوطانهم.

ولا يجوز أن تقول **بمنع نشر الكفر والضلال**؛ لأنَّك تشرع لهم أن يمنعوا نشر الخير والإسلام.

ولا يجوز أن **تدعم إخوانك المسلمين المضطهدين**؛ لأنّك تشرع للآخرين أن يدعموا إخوانهم في أوطان المسلمين.

يتساءل بحرارة: كيف تجيز لنفسك جهاد الطلب وقتل المرتد ونشر الخير ودعم المضطهدين، ولا تبيح للآخرين أن يفعلوا مثل ما تفعل؟

هذا هو الكاسر الثاني: **مساواة الحقِّ بالباطل**؛ فللباطل من المشروعيَّة مثل ما للحق سواء بسواء، فلا يجوز أن تفعل أمرًا مشروعًا مستمدًّا من شريعة الله، لأنَّ الآخرين

سيفعلون مثله، فيجب ترك فعل الحقِّ لأجل أن تكون عادلًا مع الباطل، فكما تمنع الباطل يجب أن تمنع الحقّ! وكما أنَّ من حقِّك أن تفعل الحقَّ فيجب أن تجعل للباطل مثله وإلا وقعت في الظلم!

غفل في غمراتِ وهمِ المساواة المطلقة بين الحقِّ والباطل عن أمور عدة:

الأول: غفل عن المعيار الشرعيِّ الذي يؤمن به، وهو أن منطلقه هو الكتاب والسُّنَّة، فمرجعيَّته في معرفة الحقِّ هو الوحي وليس ما يفكر الناس فيه، فما قيمة معياريَّة الكتاب والسُّنَّة إذًا؟

الثاني: أنَّ الآخرين لا ينطلقون في تصوُّراتهم على مقارنتها بتصوراتنا، فهم ينطلقون بناء على مرجعيّاتهم الثقافيَّة ومصالح بلدانهم، فمن الوهم الكبير أن يتخيَّل أحد أنَّ الآخرين يكيّفون حياتهم ونظمهم بحسب نظامنا، فإذا أبحنا لهم شيئًا أباحوه وإلا حرموه، لا أحد يفكِّر بهذه الطريقة، فهو خيال خاطئ رجع فأفسد وكسر المعيار.

الثالث: أنَّه لا يمكن الاتفاق الكليُّ على كلِّ المفاهيم والتصوُّرات بين الناس، فحين تتحدَّث عن العدل والظلم والحقِّ والخير والشرِّ فكلٌّ له تفسيراته وتقديراته المحددة لهذه المفاهيم، وكلُّ قول تراه حقًّا يوجد في المقابل من يراه باطلًا، وكلُّ أمانة يوجد من يراها خيانة، فلا يمكن وضع قواعد كليَّة يتفق الجميع في النظر إليها فيتوحَّدون في حكمها على اختلاف زوايا نظرهم.

الرابع: أنَّه يساوي بين الحقِّ والباطل، فيرى أنَّ للباطل أن يأخذ مثل ما يأخذ الحقُّ، وهذه مساواة بين أمرين قد فرَّق الله بينهما، فالحقُّ يجب نشره وحفظه والدفاع عنه، والباطل يجب ردعه، فلا يساوى أبدًا من ينشر كلمة الله ممن يريد نشر الباطل، هذه مساواة باطلة ومخالفة للعدل، فالعدل هو إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه، وليس هو المساواة

المطلقة بين الأشياء ولو اختلفت، بل إنَّ المساواة بين الحقِّ والباطل محض ظلم: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾ [**القلم**: ٣٥، ٣٦].

وهكذا تبقى قاعدة (**الرُّجوع إلى الكتاب والسُّنَّة**) ميزانًا ومعيارًا منكسرًا لا يؤدي غرضه في القضايا المختلف فيها، لأنَّ المعيار العلمانيَّ القائم على تحييد الدين والمساواة التامة بين الحقِّ والباطل بقي مزاحمًا، وربما يتبرَّأ كثير من الناس من هذه النتيجة، لكنَّ العبرة بالواقع لا بالدعوى، فالمعيار الشرعيُّ حين يكون مستقيمًا فلا بُدَّ أن يكون له أثر في الوزن والقياس، أمّا حين يكون ساكنًا جامدًا فإنَّه معيار منكسر ما عاد معيارًا، وللمفاهيم الغربيَّة معتمدةً على قوَّتها السياسيَّة والإعلاميَّة ضغطٌ رهيب على عقل المسلم وقلبه، تواصل الضغط حتى تضعف معياريَّة الشَّريعة لدى المسلم، وقد ينكسر لديه المعيار، أو يكون أكثر اعتزازًا بدينه فلا تزيده هذه الإشكالات إلا إيمانًا وتسليمًا.

بين صورتين

صورتان مختلفتان تكشفان عن حالة تثير الدهشة:

الصورة الأولى: يظهر فيها (سعيد بن المسيب والشعبي وسفيان والأوزاعي وأحمد ومالك والشافعي وأبو حنيفة وبقيَّة أئمَّة الإسلام الكبار)، يخافون من الشُّبهات، ويحذّرون منها، ويخشون من آثارها، في مشهد عريض أثمر تراثًا كبيرًا من الأقوال والمواقف تتفاوت فيما بينها لكنَّها تتفق على أصل: (التحذير من الشُّبهات والابتعاد عنها).

الصورة الثانية: يتحرّك فيها كثير من المعاصرين، يتواصون فيها على البحث والاستغراق في الكتب والبرامج والحوارات المتخصِّصة في إثارة الشُّبهات وتحريك المسلّمات، يشعرون معها بقدر من الارتياح على حالة التميّز والانفتاح على الثقافات والرؤى المختلفة، لا يحفظ كثير منهم القرآن، ولم يطّلع جيِّدًا على نصوص السُّنَّة، وثقافتهم -في الجملة- محدودة في علوم الشَّريعة، ولعلّ ما لديهم في عدد من الأبواب الشرعيَّة قد غرف من الأوعية المتخصِّصة في جمع الشُّبهات.

فيا لها من مفارقة: «الإمام المتبحّر في أصول الشَّريعة وفروعها» يخاف من الشُّبهات ويحذّر منها، و«الشابّ محدود الاطّلاع على علوم الشَّريعة» يُقدم على الشُّبهات ويغرف منها ولا يفهم سبب التخوّف من مثلها، خاصَّة مع قدرته على التمييز واختيار الأصلح.

لا أظنُّ أننا بحاجة للمفاضلة بين الصورتين، إنما الذي نريد أن نتمعَّن فيه ونكثر التأمُّل وإدارة الفكر حوله:

لماذا كان السَّلف يتحاشون من الشُّبهات؟ وما سرُّ هذا الحذر والخشية والفرار من الشُّبهات وأهلها ومواردها؟

إنَّ أدنى قراءة لأيِّ كتاب موسوعيّ يجمع آثار السلف يكشف لنا عن جملة من الأسباب التي كانت وراء هذا الموقف الشرعيّ من أولئك الأئمَّة، وهو يدل على أن خوفهم هذا كان قائمًا على وعي عميق وفقة دقيق، فهو تركٌ واعٍ وليس مجرَّد تركٍ محض.

إنَّ أول سبب يجب أن ننفيه هنا: أن يكون خشية السلف من الشُّبهات كان بسبب «ضعفهم عن مواجهتها»، أو «عدم قدرتهم على تفكيك إشكالاتها»، أو «كونها جديدة عليهم وعلى معارفهم فلم يتمكَّنوا منها»، أو أنَّه «راجع لطبيعة عصرهم وما توافر لديهم من معطيات محدودة»، فكلُّ هذا هراء وتخريف لا يستقرُّ في عقل من سبر حال القوم أو اطَّلع على آثارهم، فإنَّ هؤلاء الأعلام لما رأوا المصلحة في دخول معترك الشُّبهات ظهرت عبقريتهم وقدراتهم البارعة في فهم الشُّبهات وتفكيكها وقلب طاولة الحجج على أصحابها، وانظر إن شئت إلى انتفاض الإمام الدارمي على الجهميَّة في (نقض عثمان بن سعيد)، و(الردّ على الجهميَّة)، أو في الدلائل المهيبة في ردّ الإمام أحمد على الجهميَّة والزنادقة، أو طالع محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة، وغيرها.

إذًا، لماذا كانوا يخافون من الشُّبهات ويحذِّرون منها ويشدِّدون الموقف من أصحابها؟

أولًا: لتعظيمهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فكانت نفوسهم تنفر من أيِّ كلام أو رأي يتقدّم بين يدي الله ورسوله ﷺ، فكأنهم يسمعون الله في علياه يقول لهم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾ [**الحجرات**: ١]، فهذا إمام دار

الهجرة يحدِّث عن النَّبيِّ ﷺ فيعترض شخص فيقول: أرأيت لو كان كذا؟ فيقرأ عليه الإمام قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [النور: ٦٣]، ثم قال: (أفكلَّما جاء رجل أجدل من الآخر رُدّ ما أنزل جبريل على محمد ﷺ؟)[(١)].

وحين يستمتع بعض الناس بسماع بعض الشُّبهات أو تتبُّع مجالس أصحابها، فإنّ الفضيل بن عياض لا يراها إلا خوضًا في آيات الله، فيقول: (لا تجادلوا أهل الخصومات فإنهم يخوضون في آيات الله)[(٢)]، ولعلَّه كان يستحضر فرقًا في قول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ**﴾ [**الأنعام**: ٦٨].

ثانيًا: ليقينهم التام بأنَّهم على الحقِّ والصراط المستقيم باتِّباعهم منهجَ الكتاب والسُّنَّة الذي أخذوه عن مشايخهم، عن صحابة النَّبيِّ ﷺ، فالطريق واضح أمامهم، فلن يضلّ الصحابة وجمهور التابعين والأسلاف من بعدهم في قضايا الإيمان والاعتقاد، ثم يعثر عليه مغمور قد جاء بعدهم بقرون.

فهذا الإمام الحسن البصري يأتيه رجل فيقول: أريد أن أخاصمك، فقال: إليك عني، فإني قد عزمت ديني، وإنما يخاصمك الشاكّ في دينه[(٣)].

إنّه تفسير عميق لحقيقة كثير من المبتلين بالشُّبهات، فضعف يقينهم بأصول دينهم وثوابته هو الذي دفعهم للبحث يمنةً ويسرةً عن الأجوبة التي تمسك اليقين في قلوبهم،

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة للالكائي ١/ ١٦٨.
(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة للالكائي ١/ ١٤٦.
(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٤٤.

فكانوا مندفعين للاطِّلاع على الأفكار والرؤى الأخرى لعلَّ الإنسان أن يجد فيها ما هو خير مما لديه، ويبقى الإنسان بهذا في حال شكٍّ دائم وحيرة مستمرَّة، فكلُّ شيء قابل لأن يوجد ما هو خير منه، وهذا ما يجعل ثَمَّ ترابطًا وثيقًا بين (تتبُّع الخصومات) و(التحوُّل والانقلاب)، وهو ما نبّه عليه السلف قديمًا، قال عمر بن عبد العزيز: من جعل دينه عرضة للخصومات أكثر التحوُّل[1].

وقال عمرو بن قيس: قلت للحكم بن عتيبة: ما اضطرّ الناس إلى هذه الأهواء أن يدخلوا فيها؟ قال: الخصومات[2].

ثالثًا: لأنَّهم كانوا مدركين حقيقة الشُّبهات، فهي ليست معلومات يطّلع عليها الإنسان ثم يقبلها إن شاء ويتركها إن شاء، بل قد تعلّق بقلب الإنسان وهو كارهٌ لها فتؤدي إلى هلاكه، فعن مجاهد أنَّه قيل لابن عمر: إن نجدة يقول كذا وكذا، فجعل لا يسمع منه كراهية أن يقع في قلبه منه شيء[3].

ودخل رجلان من أهل الأهواء على محمد بن سيرين، فقالا: يا أبا بكر، نحدّثك بحديث؟ فقال: لا. قالا: فنقرأ عليك آية من كتاب الله؟ قال: تقومان عني أو قمت؟ فخرجا. فقال بعضهم: ما كان عليك أن يقرآ آية؟ فقال: إني كرهت أن يقرآ آية فيحرفانها فيقع ذلك في قلبي[4].

وقال عبد الرزاق: إنَّ القلب ضعيف، وإنَّ الدين ليس لمن غلب[5].

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٤٤.
(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٤٥.
(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٣٨.
(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٥١.
(٥) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٥٢.

وأدخل ابن طاووس أصبعيه في أذنيه لما سمع أحدهم، وقال لابنه: ادخل أصبعيك في أذنيك واشدد، لا تسمع من كلامه شيئًا. قال معمر: يعني إنَّ القلب ضعيف[(١)].

فموضوع الشُّبهات ليس معادلة رياضيَّة قائمة على القدرة على نقضها أو الانهزام أمامها، بل لها تعلّق وثيق بما في قلب المسلم من خضوع وتعظيم وانقياد للشَّرع، لأجل ذلك جاء الامتنان بالهداية كثيرًا في القرآن: ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا**﴾ [النور: ٢١].

واستشعار هذا المعنى يجعل المسلم يلتجئ إلى الله بأن يعصمه ويحفظه ويثبّت قلبه، ولا يتعامل مع الشُّبهات على أنها معلومات يستطيع الإجابة عنها، وانظر إلى جانب مشرق في هذا الفقه عند محمد بن النضر الحارثي حين يقول: (من أصغى سمعه إلى صاحب بدعة وهو يعلم أنَّه صاحب بدعة، نزعت منه العصمة ووكل إلى نفسه)[(٢)].

ومن فقههم هنا: أنَّ الشُّبهة إذا دخلت القلب فإنَّ المبتلى بها لا يرجع عنها، لأنَّه يراها هي الحقّ والصراط المستقيم، فيستمرُّ فيها، ولأجل هذا قال سفيان: البدعة لا يتاب منها[(٣)].

وكيف يتوب منها وهو لا يقبل فيها نصحًا ولا وعظًا ولا إنكارًا؟ بل يستنكر عادةً من ينصحه أو ينكر عليه.

رابعًا: لأنَّهم كانوا ناصحين صادقين يريدون الخير لهذه الأُمَّة، ويكرهون لها كلَّ ما يضرُّها في دينها ودنياها، ويعلمون أنَّ أكثر الناس لا يستطيعون التمييز بين الشُّبهات،

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٥٢.
(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٥٣.
(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٤٩.

فمِن الأمانة والمسؤوليَّة عليهم -لأنَّهم حملة هذه الشَّريعة- أن يحذّروا وينصحوا، قال قتادة: إنَّ الرجل إذا ابتدع بدعة ينبغي لها أن تُذكر حتى تُحذر[١].

ويزيد الحاجة إلى مثل هذا النُّصح والتحذير: أنَّ أصحاب الأهواء يستدلّون كثيرًا بالقرآن، و(القرآن مهيب جدًّا، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقًّا، وصار مظنَّة للاتِّباع على تأويل ذلك المجادل)[٢]، فكان من نصحهم أن حذَّروا من جدال المنافق بالقرآن كما ورد عن عددٍ من صحابة النَّبيِّ ﷺ.

خامسًا: لأنَّهم كانوا أهل جدٍّ في الحياة، يبحثون عن العمل والطاعة والعبادة وما فيه نفع في الدين والدنيا، وأما الكلام فيما لا ثمرة له فكان مذمومًا ممقوتًا، قال جعفر بن محمد: إيّاكم والخصومات في الدين، فإنها تشغل القلب وتورِّث النفاق[٣].

وقال مالك: الكلام في الدين أكرهه كلّه، ولا أحبّ الكلام إلا ما تحته عمل[٤].

هذا تلمّس لاستخراج بعض ما في هذا الموقف من فقهٍ وحكمة، وإن كنتُ أعترف أنّني ما زلت بعيدًا عن الكشف عن أغوار هذا الفقه العميق.

بالتأكيد لا يمكن أن ينتهي هذا الكلام إلا ويأتيه الاعتراض المشهور:

(هذه دعوة إلى الانغلاق، فيحرم الإنسان نفسه من الانفتاح على المعارف والاستفادة من الثورة المعلوماتيَّة الهائلة، كما أنَّ صورة الانغلاق غير ممكنة في مثل هذا العصر).

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٥٤.
(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٨٣.
(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة للالكائي ١/ ١٤٥.
(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة للالكائي ١/ ١٦٨.

كلّا، فبإمكان المسلم أن ينفتح ويستفيد من المجالات المتعددة في الاقتصاد والسياسة والإدارة والتربية والثقافة والإبداع والقانون، ولا حاجة لأن ينفتح فيفتح قلبه لتيار الشُّبهات ليفسده ويظلمه، كما أنَّ حالة الانفتاح لا تؤدّي ضرورةً إلى كسر خاصيَّة الشموخ والاعتزاز بالأصول والثوابت لدى الشابّ المسلم.

الخصم الأكبر

لطالما طرق أذني هذا المعنى الذي يتردَّد كثيرًا في مناسبات عديدة، هذا المعنى يتلخَّص في العبارة الآتية: (**ضرورة تقديم خطاب عقلانيٍّ وبرهانيٍّ وعلميٍّ لدعوة الناس إلى الإسلام، وأنَّ سبب جفولهم عن الإسلام راجعٌ إلى ضعف الخطاب الموجَّه لهم**).

ليس عندي تحفُّظ كبير يمسُّ صحَّة هذا المعنى، لكنّي كلَّما سمعتُ هذه العبارة قفزت إلى ذهني المناظرات العلميَّة والإعجاز العلميّ، فأجد أنَّ أثر ذلك في دعوة الناس إلى الإسلام، وزيادة أعداد الداخلين فيه أقل من دور الموعظة الحسنة أو التعامل اللطيف أو الخطاب العقليِّ الميسّر؛ ما جعلني أشكُّ في حقيقة هذه الضرورة التي تكرّر علينا في كلِّ حين، ليس انتقاصًا أو شكًّا من أهمية الحديث العقلانيِّ، وإنما أحسب أنَّه يتضخَّم أمام ناظرينا فيبدو أكبر من صورته الحقيقيَّة.

عدتُ إلى كتاب الله، وبدأتُ قراءَة المصحف من فاتحته لأتلمّس الطريق الصحيح في التعامل مع هذا الأمر، فلم أكَد أنهي بعض أجزاء القرآن حتى ذهلت من الحقيقة التي ظهرت لي بجلاء، لم تكن جديدة عليَّ، ولا أظنُّها تخفى على أحد، لكن ميزة النَّظر في القرآن أنَّه يرتِّب الأولويات في عقل المسلم ويعيد تشكيل نظرته إلى الأمور لتبدو في وضعها الصحيح.

بدتْ لي حقائق شرعيَّة ناصعة البيان يجب أن تكون أمام ناظرينا في قضية الإيمان:

الحقيقة الأولى: أنَّ الهداية إلى الإسلام نعمة ومنَّة من الله على أهل الإسلام ﴿**كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ**﴾ [النساء: ٩٤]، يختار الله لها و﴿**يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ**

مَن يَشَاءُ﴾ [**آل عمران**: ٧٤]، وأمرها إلى الله فـ**﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾** [**البقرة**: ٢٧٢]، فلن يدخل أحد في الإسلام إلا بعد أن يشرح الله صدره لذلك **﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾** [**الأنعام**: ١٢٥]، وهذا ما يجعل من ثناء أهل الإيمان على الله قولهم: **﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾** [**الأعراف**: ٤٣]، حتى من دخل في الإسلام فلن يستقيم على أحكام الشَّريعة إلا بفضلٍ من الله **﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾** [**النساء**: ٨٣].

وهذه الحقيقة توصلنا إلى الحقيقة الثانية: أنَّ الله يحول دون وصول بعض الناس إلى الإسلام، فلا يتمكَّن من فهم الحقِّ ولا ينشرح صدره له **﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾** [**البقرة**: ٧]، **﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾** [**الأنعام**: ٢٥]، **﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾** [**الكهف**: ١٠١]، وجاء في ذلك التحذير المخيف: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾** [**الأنفال**: ٢٤].

فإذا لم يُرِد الله هداية إنسانٍ إلى الإسلام فلن يملك أحد له شيئًا **﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾** [**النساء**: ٨٨]، وقال نوح مخاطبًا قومه: **﴿وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾** [**هود**: ٣٤]؛ لأن القاعدة الشرعيَّة الراسخة في نفوس المسلمين جميعًا أنَّه **﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ﴾** [**المائدة**: ٤١]، فهم محجوبون عن الهداية، بل ويصرفهم الله عنها لِمَا علم من حالهم **﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾** [**الأعراف**: ١٤٦].

هاتان الحقيقتان تزيحان الستار عن ناظري المسلم ليتجلّى له بأن فهم الإسلام والاقتناع به لا يعني الدخول فيه، وأنَّ من يرفض الدخول في الإسلام فليس لأنَّه لم يفهم الدليل ولم يقتنع به، فثَمَّ أمر آخر فوق هذا كلِّه، هو إرادة الله ومشيئته، فالهداية ليست مرتبطة تلقائيًّا بالدليل العقليِّ، فإذا رفض شخص الإسلام بحثنا عن المزيد من الدلائل العقليَّة واجتهدنا في الإقناع تلو الإقناع، بل هي هداية وانشراح قبل ذلك وبعده، وهذا يضع الدليل العقليَّ في مكانه الصحيح، فلا يطغى ويتضخّم ليربك المفاهيم والأولويات الشرعيَّة.

الحقيقة الثالثة: أنَّ الدلائل العقليَّة ليست على الوجه الذي يريد الكفار، فإنهم يقترحون دلائل معيَّنة فلا تحقّق لهم، ﴿**فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ**﴾ [**هود**: ١٢]، وطالبوا: ﴿**وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا**﴾ [**الإسراء**: ٩٠، ٩١]، فهذه دلائل طلبوها حتى يقتنعوا بالإسلام فلم تحصل لهم، ما يعني أنَّ الدلائل العقليَّة ليست بحسب ما يريد الكافر.

الحقيقة الرابعة: أنَّ الكفار يعتقدون أنَّهم على حقٍّ ﴿**إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ**﴾ [**الأعراف**: ٣٠]، ﴿**الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾ [**الكهف**: ١٠٤]، ولديهم قدرة على المحاججة والمجادلة عن باطلهم ﴿**وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ**﴾ [**الأنعام**: ١٢١]، ﴿**وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ**﴾ [**الكهف**: ٥٦].

فبقاء الكافر معتقدًا أنَّه على حقٍّ، ويسير في طريق صحيح، هو سنَّة كونيَّة أرادها الله ولا مبدِّل لما أراد، فالإنسان ليس بقادر على أن يقدِّم دليلًا عقليًّا يكون قاطعًا لكلِّ أحد، ومسكتاً لأيِّ مجادل، ويكون حال منكر هذا الدليل كحال من ينكر الأرض التي

يمشي عليها، بل سنَّة الله أن يبقى أكثر الناس على ضلال ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

الحقيقة الخامسة: أنَّ سبب ضلال كثيرٍ من الناس ليس عدم فهمهم لدلائل الإيمان والتوحيد، بل لما في نفوسهم من أهواء وأدواء، وفي القرآن ذكر لكثير من هذه الأهواء، ومنها:

١-المال ﴿وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١]. ٢-والتلبيس ﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢]. ٣-والإعراض ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: ٨٣]. ٤-والحسد ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩]. ٥-والتعصُّب للآباء ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [يونس: ٧٨]. ٦-وحبّ الدنيا ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢]، وغيرها كثير.

الحقيقة السادسة: قيام الدنيا على الابتلاء والتمحيص، فمِن سنَّة الله أن يجري على أهل الإيمان الابتلاء والاختبار ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ﴾ [البقرة: ٢١٤]، وقدْ بيَّن الله حكمة هذه السُّنَّة الربّانيَّة ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فقضيَّة الإيمان ليست مسائل عقليَّة تفهم أو لا تفهم، بل تحتاج النفوس مع ذلك إلى اختبار وامتحان ليظهر الثبات والصبر وتقديم مراد الله، وهذه معانٍ شرعيَّة عظيمة هي أسمى بكثير من فهم الدليل أو عدم فهمه، ولذلك يتكرَّر في القرآن وصف المؤمنين بالتزكية والثبات والإخبات والانقياد؛ ما يعني أنَّ الإيمان ليس فهمًا للدليل فقط، بل خضوع وانقياد وتسليم لله ربِّ العالمين، وهو ما تأنف عنه كثير من النفوس، ولا يكفي فهمها للدليل لتصل لهذه المنزلة.

ما الذي نَخلُص إليه بعد استحضار هذه الحقائق القرآنيَّة؟

نخلص إلى أنَّ موضوع الإيمان ليس قضيَّة عقليَّة صرفة، تتوقّف على مدى قدرتنا على تقديم خطاب عقلانيٍّ مذهل، وأنَّ كثرة المعادين للإسلام وعلوّ أصواتهم ليس ناتجًا بالضرورة عن ضعف الدليل العقليِّ الذي يسمعونه من المسلمين، بل وراء ذلك أسباب عدَّة تفتح لذهن الداعية فضاءً واسعًا للتفكير في كيفيَّة الدعوة إلى الإسلام، فلا يغلق ذهنه على صورة واحدة تتضخّم في الذهن بسبب عوامل خارجيَّة.

وهذا قطعًا ليس تقليلًا من الدلائل العقليَّة أو تهوينًا من قدرها، بل إنَّ القرآن مليء بالبرهنة والاستدلال العقليِّ واستحثاث أهل العقول، وعيب أهل الشرك على تعطيل عقولهم.

إنّ حضور هذه الحقائق يفتح أمام ناظرينا النتائج الآتية:

١) أنَّ الخصومة الحقيقيَّة والمشكلة الكبرى في صدِّ الناس عن الإسلام ليست متعلِّقة بضعف الدلائل العقليَّة، وإنما هي في الأمراض والأهواء التي تسكن النفوس من كِبر وحسد وحبٍّ للمال والجاه أو التعصّب لما عليه المجتمع، أو الإعراض وحبّ الدنيا، ولعلَّ هذا يفسِّر أنَّ أكثر الداخلين في الإسلام ينقادون إليه من دون حاجة لخطاب ذي مواصفات عالية في البرهنة والعقلانيَّة.

٢) أهميَّة العناية بالوسائل التي تعالج أمراض النفوس وأدواءَها، فالوعظ والترغيب والترهيب والتذكير بالبعث والمصير بأساليب مناسبة له دور عظيم في دخول الناس في دين الله أفواجًا، وسيلفت نظرك حين تقرأ دلائل القرآن أنَّ الخطاب الوعظيَّ حاضر بقوّة في مجادلة الكفّار، فيأتي التحذير والتخويف في سياق دعوة الكفار إلى الإيمان: ﴿**فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي**

وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤]، وقوله سبحانه: ﴿**وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ**﴾ [النساء: ١٧١]، وقوله: ﴿**وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [المائدة: ٧٣]، بل إنَّ من حكمة الله في إرسال الآيات ﴿**وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا**﴾ [الإسراء: ٥٩]، فهذا خطاب الله الذي خلق هذه الأنفس ويعلم ما تحتاج إليه، وهو معنى يَغفل عنه كثيرًا من يغرق في العناية بالدلائل العقليَّة، فيكون جلّ تفكيره وحديثه في محاولة الإبداع في استخراج الدلائل التي تقنع المخالف –وهو مطلوب حسن– لكنَّه يغفل عن أثر الوعظ في هداية الناس.

٣) الاعتدال في تقرير وتقديم الدلائل العقليَّة، فدورها أن تبيِّن الحقّ للشخص وليس أن تدخله في الإسلام، وحين لا ينشرح صدر الشَّخص للإسلام فإنَّه قادر على المجادلة وإثارة الملفات المختلفة إلى ما لا نهاية، وكثيرًا ما تختفي الأهواء والأمراض والحظوظ الشَّخصية في قوالب الدلائل العقليَّة التي يقدّمها المجادل، فتكون غلافًا لأهواء النفوس من حيث يشعر أو لا يشعر، ولهذا يكثر في خطاب القرآن تسمية حجج الكفار بالأهواء: ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ [البقرة: ١٤٥]، بل كلّ من يعرض عن اتِّباع الرَّسول فهو متَّبع لهواه ﴿**فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [القصص: ٥٠]، وحين تتطلَّب حاجة بعض الناس إلى الدلائل المعقّدة والمركّبة والدقيقة فيجب أن يكون ذلك بحسب الحاجة؛ لأنَّ أكثر الناس في غنًى عنها.

٤) مراعاة النفوس التي يُعرف من حالها الصِّدق في البحث عن الحقِّ، والبذل والإحسان وحبّ الخير للناس، فمثل هؤلاء أقرب لأن تكون نفوسهم مهيَّأة لقَبول الحقِّ ﴿**وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لأَسْمَعَهُمْ**﴾ [الأنفال: ٢٣]، لأنَّ سوء بعض

الناس يكون سببًا لأن يحرمه الله من الهداية، فكما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ**﴾ [**الصف**: ٥]، حتى لو جاءتهم الدلائل العقليَّة الواضحة البيِّنة فإنَّهم لا يستفيدون منها ولا ينتفعون، بل قد يزيدهم سماع الحقِّ ضلالًا وفسادًا، كما قال تعالى: ﴿**وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا**﴾ [**الإسراء**: ٦٠]، وقال سبحانه: (﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا**﴾ [**الإسراء**: ٤١]، بل حتى لو أتاهم الدليل عيانًا بيانًا وتحقَّق لهم حسب ما يريدون فلن ينتفعوا به ﴿**وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ**﴾ [**الحجر**: ١٤، ١٥].

بين الأصل والاستثناء

تأمّلوا معي في النماذج الآتية، وهي نماذج شائعة في أوساطنا الثقافيَّة:

١) إذا دخلت الزوجة في الإسلام، وما يزال زوجها باقٍ على كفره، فلا يجب عليها مفارقته، لأنَّ المحرّم هو ابتداء النكاح مع الكافر وليس استمراره، لأنَّ ذلك سيؤدّي إلى ترك المرأة الإسلام.

٢) حرية الرأي مكفولة في النظام السياسيِّ، فمِن حقِّ أيِّ أحد أن يعبِّر عن أيِّ رأي مهما كان ما دام أنَّه لم يعتدِ فيه على أحد؛ لأنَّنا لا نستطيع أن نمنع الآراء، ولو أردنا المنع فالخاسر هو الدعاة إلى الإسلام.

٣) الحجاب ليس واجبًا على المرأة، لأنَّه يسبِّب لها عددًا من المضايقات والاعتداءات المختلفة.

ستلاحظون معي وجود فجوة منهجيَّة ظاهرة في هذه النماذج، وهي أنَّ الشَّخص يخلط بين الحكم الشرعيِّ في حال «**الاختيار والسعة والقدرة**»، والحكم الشرعيِّ في حال «**الضرورة والحرج أو عدم الاستطاعة**»، فيتحدَّث عن الحكم الشرعيِّ في حال الاختيار، ويستدلُّ على ذلك بأحوال الضرورة، فيتعامل معها على أنَّها درجة واحدة، وفي الحقيقة هما درجتان متباينتان: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ [**الأنعام**: ١١٩].

إنَّها ظاهرة الخلط بين «الأصل» و«الاستثناء»، تتشابك معها القضايا في ذهن المتحدِّث فيُدخل في أحكام الشَّريعة أمورًا ويبرهن عليها ويكون دليله على ذلك

النَّظر في حالات الضرورة، والمنهجيَّة الصحيحة أن يقرِّر أولًا الحكم الشرعيَّ الذي يريده الله ورسوله ﷺ، ثم يتحدَّث بعدها على ما يطرأ في الواقع من حالات ضرورة أو حاجة معيّنة تعطي نوعًا من الاستثناء للحكم، لا أن تتداخل الأمور فلا يعلم القارئ هل هو أمام حكم «**استثنائيٍّ خاصٍّ**» أو حكم «**شرعيٍّ دائم**»؟

فحين يتكلم الشَّخص أو يؤلّف عن «**الحريّات في الدولة الإسلاميَّة**» فيجب عليه أولًا أن يوضّح حدود الحريات في الشَّريعة بحسب دلائل الشَّريعة وأحكامها، ثم يقرِّر كيفية تطبيق ذلك في الواقع، لا أن يجعل الواقع هو الذي يفرض عليه الحكم، ويكون دوره بعدها في تتبُّع الشواهد والنُّصوص المناسبة.

هل معنى هذا ألّا يكون للواقع أي تأثير على الحكم؟

الجواب بالنفي، فحين يجد الباحث أنَّ هذا القول لا يمكن تطبيقه في الواقع فيجب الاجتهاد وبذل الوسع في اختيار الموقف المناسب، فيتحصّل عندنا درجتان في النظر، نظر في الحكم الشرعيِّ ابتداءً، ونظر في حالات استثنائيَّة طارئة للحكم.

إنَّ حال من يخلط بينهما كحال من يُسأل عن حكم السجود للأصنام؟ فيقول: هو جائز؛ لأنَّ عدم سجودك سيؤدي بك إلى الهلاك! أو من يقول عن شرب الخمر: أنَّه مباح؛ لأنَّ من لم يتداوَ به سيموت؟ أو يكتب: إنَّ سرقة الماء جائزة لئلا تموت عطشًا؟ فعلى منوال هذه الأمثلة الظريفة يتّضح إشكال دمج الأصل والاستثناء في حالة واحدة.

وأكثر ما تكون هذه الظاهرة حضورًا في موضوعات (**النظام السياسي**)، حيث يقف بصرك متحيّرًا أمام بعض التقريرات الفقهيَّة المعاصرة، فلا تدري هل الحكم فيها متعلّق ببيان الحكم الشرعيِّ ابتداءً أو هو في حالة ضرورة؟ لأنَّ الباحث يبدأ فيها بذكر الحكم، ثم يسوق الدلائل والبراهين المتعلِّقة بالضرورات!

ومن الأمثلة الواضحة هنا: أنَّ من ينظر في فلسفة الحريات في الإسلام سيجد أن حرية نشر الكفر والضلال لا يمكن أن تكون مكفولة في النظام السياسي، وهو قول خارج عن التفكير الفقهيِّ بتاتًا، بل قد قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيه:

(وإظهار الطعن في الدين لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع وجوده منهم -أعني مع كونهم ممكنين من فعله إذا أرادوا- وهذا مما أجمع المسلمون عليه، ولهذا بعضهم يعاقِبون على فعله بالتعزير، وأكثرهم يعاقِبون عليه بالقتل، وهو مما لا يشكّ فيه مسلم، ومن شكَّ فيه فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)[1].

فترك أهل الذِّمَّة يطعنون في الدين ممنوع قطعًا بإجماع المسلمين، ولا يشكّ فيه مسلم، وما علم -رحمه الله- أنّ هذا القول سيصبح في زماننا من الأقوال المعروضة كرأي فقهيٍّ يستدلُّ له بنصوص الكتاب والسُّنَّة، والحجّة الثابتة هي عدم الاستطاعة!.

ما المشكلة في هذا؟

هَبْ أنَّهُم خلطوا بين «الأصل» و«الضرورة» في بيان الأحكام الشرعيَّة، فكان ماذا؟

في هذا إشكالات عدَّة:

الأول: تحريف المفاهيم الشرعيَّة، فالضرورة حالة استثنائيَّة في واقعة معيَّنة وليست هي الحكم الشرعيُّ ابتداء، وحين يخلط الشَّخص بينهما فإنَّه يمارس تحريفًا للشَّريعة، فيقرِّر من الشَّريعة ما ليس منها، ويتقوّل على الله بلا علم.

الثاني: تغيير مسار الإصلاح، فبدلًا من قيام المصلح بمهمَّة تحريك الناس ودفعهم نحو سيادة الشَّريعة التي يصلح بها شأن دينهم ودنياهم، ينقلب الحال ليكون الدور

(١) الصارم المسلول، ص ٢٢٠.

قائمًا على محاولة تخريج الشَّريعة وإدراجها ضمن الواقع المتاح، فيكون الحاكم في قضايانا هو «الممكن والمتاح» وليس «مرجعيَّة الشَّريعة».

فحين تسود مفاهيم «الضرورة» و«الاستثناء» حتى تكون لدى الناس هي المفاهيم الشرعيَّة الثابتة ويبحث لها عمّا يجعلها هي الأصل، فإن هذه عمليَّة انقلاب كاملة للمنهج الإسلاميِّ.

الثالث: مخالفة فقه الضرورات، القائم على التأكد أوّلًا من وجود الضرورة والاستثناء، وبعدها تنزيل حالها على قاعدة الشَّريعة في مراعاة الضرورة وأنها تقدّر بقدرها، فتكون خاصَّة في المكان أو الزمان المعيّن، وبناءً عليه فلن تعمّم على جميع المجتمعات، ولن تبقى دائمًا، بل لا بُدَّ من إصلاح الوضع لإزالة هذا الحكم الاستثنائي.

الرابع: إضافة مفاهيمَ ومعانٍ جديدة إلى الشَّريعة؛ لأنَّ الشَّخص يعامل الضرورات كالأحكام الثابتة فيدرج مفاهيم الضرورة لتكون جزءًا من أحكام الشَّريعة ومقاصدها، فيدخل في نسيج الفقه الإسلاميّ أحكامًا لم تكن معروفة من قبل، لأنها روعيت في حالة الضرورة حتى أصبحت أصلًا، ومن آثار هذا أن أصبح بعض المفكِّرين المعاصرين حين يفسِّر بعض الآيات القرآنيَّة يعرض معناها على قولين: ما عليه اتفاق الفقهاء المتقدِّمين، وتحريف منحرف لبعض المعاصرين! فحدث تحول في المفاهيم الشرعيَّة، حتى أصبحت الشَّريعة مفرّغة من أيِّ إلزام أو منع أو إكراه لا ترضى عنه الحريّات المعاصرة، ولو رجعت بالقراءة قرنًا أو قرنين فإنك ستلحظ مثل هذه التفسيرات معدومة تمامًا في أيِّ مواقع فقهيَّة سابقة، لأنها مفاهيم دخلت من بوابة الضرورة فصارت جزءًا من نسيج الفقه الإسلاميِّ.

هل هذا يعني أن يتمسَّك الشَّخص بالأصل دائمًا ولا يلتفت إلى المتغيرات المعاصرة؟

كلّا، فالمتغيِّرات الهائلة والنوازل المتلاحقة تتطلَّب اجتهادًا وبحثًا ودراسة متتابعة، تراعي الأحوال وتضع لكلِّ حالة حكمها المناسب، وإذا كان من يخلط بين الأصل والاستثناء مخطئًا لكونه سحب أحكام الضرورة حتى صارت هي الأصل، فإن من يترك واجب الاجتهاد في الوقائع المتجددة مخطئ أيضًا لأنَّه لم يحكم في القضية بحكمها الشرعيّ الصحيح.

إنَّ الأحكام الشرعيَّة أمانة في عنق كلِّ من ينطق بها، والهمّ الأول الذي يجب أن يكون نصب عينيه هو الوصول إلى الأحكام الشرعيَّة التي يريدها الله، وأن يجتهد غاية الاجتهاد في تحديد حكم الشَّريعة ليعرف كيف يجيب الله عنها يوم يلقاه، فصعوبات الواقع وإحباطاته وإحراجات المخالفين وضغوط القوى المختلفة، كلّها تحديات لا يجوز أن تكون سببًا للتهاون أو التخفّف من المعايير العلميَّة والمنهجيَّة لتحرير الأحكام الشرعيَّة، فالواجب بيان الحكم الشرعيِّ تحديدًا، وأمّا مجريات الواقع وتوقّعاته فهي بيد الله يقلِّبها كيف يشاء.

هوس التفسير السياسيِّ

تتملَّكني الدهشة والإعجاب كلَّما نظرت في بعض المواقف الصارمة لأئمَّة السلف من الأحكام الفقهيَّة المتعلِّقة بالتعامل مع السلطة السياسيَّة، ولو فتح الشَّخص صفحة ذلك التاريخ لانهالت على ناظريه عشرات القصص والأخبار في إنكار الدخول على السلاطين أو تولّي القضاء لهم وإسقاط الرواية عمّن وجدوه مترخّصًا في ذلك، إلى مواقف أشدّ حسمًا وصرامة كمثل ما روي أنَّ خلفًا البزّار رفض الرواية عن شيخه الكسائيّ، بسبب أنَّه سمعه مرّة يقول: سيدي الرشيد، فقال: (إنَّ إنسانًا مقدار الدنيا عنده أن يجعل من إجلالها هذا الإجلال لحريّ ألّا يؤخذ عنه شيء من العلم)[1].

أتساءل مع القارئ الكريم:

ما سبب هذه الصرامة المنهجيَّة التي سلكها أولئك الأئمَّة؟

يحلو لكثير من الناس أن يبحث لذلك عن مسوّغات وأعذار، لأنَّ ثَمَّ قناعة في التفكير الفقهيِّ المعاصر بعدم رجحان مثل هذه المواقف بناءً على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي آراء قابلة في تفاصيلها للاجتهاد والأخذ والردّ، غير أنَّ ما يدهش المتابع حقًّا أنّ هذا الموقف -في جملته- قد كان صيانة ربّانيَّة وعناية إلهيَّة لهذه الشَّريعة من حيث لا نشعر، لأنَّ التفسير السياسيّ هو أعظم قوس جائرة سدّدت إلى جسد التراث الإسلاميّ، فأكثر الدِّراسات الفكريَّة المعاصرة التي أخذت تنبش في تاريخ الإسلام وتراثه كانت تعتمد أساسًا على تأثير السياسة في النُّصوص الشرعيَّة

(١) انظر: الآداب الشرعيَّة لابن مفلح ٢/ ١٣٣.

وطرائق الاستدلال والاجتهاد، وأنَّ الأحكام والنُّصوص لم يكن مردّها إلى التشريع والديانة بقدر ما هي متأثّرة بواقعها الذي صاغته السياسة.

وحين يعرف المتابع حقيقة ما كان عليه العلماء في ذلك الزمن، وبعدهم عن السلطة، وتحاشيهم عنها، وتحفّظهم من الدخول عليها أو تولي القضاء لديها، يعرف أنّ مثل هذا الاتهام ضرب من الهجاء والشتيمة لا أساس له من البحث العلميّ.

يغطّي التفسير السياسيُّ مساحة واسعة في حركة خلايا العقل العلمانيِّ المعاصر، ولو تعطَّل هذا التفسير لتوقَّفت حركة تلك القراءات عن البحث في تراث الفقهاء ونصوص السُّنَّة، فلا يقرأ الباحث منهم أيّ حكم، ولا ينظر في أيّ نصٍّ إلا ويفتّش عن أثر السياسة في الموضوع، وبِكَسَلٍ كبير لا يتعدّى ربط أي نصٍّ شرعيٍّ بأقرب حدث سياسيّ، وتعليق أيّ حكم بأدنى سلطان: (فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة، الفكر والفقه والاجتماع والاقتصاد واللغة والفنّ والجغرافيا والسيكولوجيا، بل والنَّصّ الشرعيّ ذاته)[1].

فكلّها مصبوغة بالسياسة، ولم يبقَ ما هو خارج عن تأثير السياسة إلا شيء واحد، وهو ما يكتبه مثل هذا المؤلّف والبحوث والأفكار التي يقرِّرها، فهي بلا شكٍّ بعيدة عن تأثير السياسة التي تبصم على كلِّ شيء!

ومع أنَّ التفسير السياسي هو أكبر الأدوات التفسيريَّة التي يعتمدها هؤلاء في قراءتهم للتراث، وهو أكثرها شيوعًا وحضورًا، إلا أنَّه في الوقت نفسه أهشّ زاوية يعتمدون عليها، فنشر نماذج وأمثلة للتفسير السياسيّ على السطح كافٍ لكشف المستوى

(١) السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النَّصّ والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، ص١٦٨.

الموضوعيّ والعلميّ لتلك الدِّراسات، وأنّ هذا التفسير يعبّر عن حالة مرضيَّة أكثر من تعبيره عن روح علميَّة.

فأحدهم: يقرِّر تأثير السياسة على الشافعيِّ؛ لأنَّه (الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويّين مختارًا راضيًا)[1]، ولشدّة ضغط المرض السياسيّ خفي عليه معرفة مولد الشافعي الذي يعرفه الجميع وهو (سنة ١٥٠هـ)، أي بعد زوال الدولة الأمويّة بثماني عشرة سنة!

وباحث آخر: يفسِّر الظاهريَّة التي كان عليها ابن حزم بأنّها: موقف سياسيّ اتخذه ابن حزم لأجل أنَّ الدولة الأمويَّة بالأندلس تحتاج إلى مشروع يناهض المشروع الثقافيّ لخصميها العبّاسيّ والعبيديّ، فجاءت بابن حزم (لينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي)[2]، وقد أعماه التفسير السياسي عن إدراك الحقيقة التاريخيَّة الواضحة من أنَّ الدولة الأمويَّة بالأندلس قامت سنة (١٣٨هـ)؛ أي قبل مولد ابن حزم بما يقارب قرنين ونصف القرن من الزمان، كما سقطت هذه الدولة وابن حزم ما يزال في عزِّ شبابه[3].

ومؤلِّف ثالث: يتَّهم كعبًا الأحبار بأنَّه يروي الأخبار تملقًا لعبد الملك بن مروان[4]، مع أنَّ كعبًا قد توفي عام ٣٤هـ، أي قبل أن يتولّى عبد الملك الخلافة بما يزيد على ثلاثين سنة، وهي فضيحة يستحيي منها أيّ باحث لم يُبتلَ بمرض التفسير السياسيّ!

وقد كنّا نحسب مصطلح إجماع أهل المدينة عند المالكيَّة دليلًا وأصلًا شرعيًّا، لكنَّنا لم ننتبه لكونه من أسلحة المعارضة السياسيَّة الصامتة ضد السلطة، كما تفطّن له

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص١٦.
(٢) تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص٣٠٩.
(٣) ولد ابن حزم في سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٦هـ، بينما سقطت الدولة الأموية سنة ٤٢٢هـ.
(٤) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص٢٧٤.

أحدهم حين قال: (فلو أراد إمام دار الهجرة التقرُّب إلى السلطة السياسيَّة لوجد الطريق إلى ذلك سهلًا، بإسقاط هذا الأصل الذي انفرد به دون غيره، والذي يكفي لندرك بعده أن نرى فيه محاولة لإضفاء الشرعيَّة على إجماع أولئك الذين قاموا طويلًا سلطتي دمشق وبغداد)[1].

وخذ من هذه الأمثلة والقراءات العقلانيَّة التي تحكم على الحديث إذا ورد في فضل أحد بأنَّه من وضع أنصاره، وإذا ورد في ذمِّ أحد بأنه من وضع أعدائه، وأيّ نصٍّ له علاقة بالواقع فهو من صياغة الواقع له.

ومع ذلك، فالهوس بالتفسير السياسيّ لم يكن من إبداعهم وابتكارهم، بل نقلته تلك الدِّراسات المعاصرة من المدرسة الاستشراقيَّة التي غرستها في أدمغة تلاميذها المقلّدة فما عادوا يبصرون جيِّدًا من دونها، وقد أحسن العلامة المعلمي توصيف بعض أسباب الخلل لديهم من أنهم: (إنما يعرفون الدواعي إلى الكذب ولا يعرفون معظم الموانع منها)[2]، فهؤلاء الناس يعرفون دواعي تأثير السياسة من جهة قوّة السلطان ورغبة الناس في التملّق إليه، لكنَّهم لا يعرفون الموانع التي تحول دون تأثير السياسة كمثل ما عليه العلماء من الديانة والعدالة، ونفرتهم من الكذب، وما جرى من صيانة للعلم بالرواية والتدوين والجرح والتعديل بما يجعل تأثير السياسة فيها مستحيلًا.

فحقيقة الأمر أنَّ بعض هؤلاء القوم إنما يعبِّرون عمّا يجدونه في نفوسهم، فإذا شاهدوا تأثير السياسة على تغيير قناعاتهم ومذاهبهم ظنّوا أنَّ غيرهم لن يكون أحسن حالًا منهم، مع كثافة جهلٍ تحول دون فهمهم لحال التراث والشَّريعة التي يريدون تقديم تفسير لها، للحدِّ الذي يقرِّر فيهم أحدهم: (لقد كان القائمون بجمع الروايات

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير، ص٢٣٥.
(٢) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، لعبد الرحمن المعلمي ١/ ٢٧.

(النُّصوص) من المحدِّثين هم أنفسهم الفقهاء الذين يمارسون اللحظة ذاتها، عمليَّة التدوين النَّصّيّ وعمليَّة التنظير الفقهيّ، وفي ظلّ هذا الوضع لا يؤمن من التداخل والقلب بين التشريع والتفسير)[1]، فهو يتصوّر أنَّ الفقهاء لم يكونوا يفرِّقون بين أقوالهم وأقوال النَّبيِّ ﷺ، فيمكن للفقيه أن تختلط عليه فيجعل قوله هو قول الرَّسول ﷺ من حيث لا يشعر! فهذا التصوّر الظريف في فهم تاريخ المسلمين يفسِّر لك سرَّ تضخُّم هذا الوهم في رؤوسهم.

هذا التفسير السياسيُّ لا يقوم على أيِّ إثبات أو برهنة علميَّة، فطريقتهم تقوم على ربط أيِّ حكم أو نصٍّ شرعيٍّ بالسياسة من دون أيِّ دلائل قاطعة، وإنما لأنَّه يشكُّ -أو يريد أن يشكّ بعبارة أدقّ- يبدأ البحث عن أيِّ مؤثر سياسيٍّ من دون أن يقدم على ذلك أيّ برهنة، وهذه الطريقة في إنكار الحقائق والطعن في الشَّرائع بمحض الأوهام ليست مبتكرة لهم، فهي طريقة قديمة في التعامل مع محكمات الشَّريعة، فهذا أحد المبتدعة القدامى يدّعي أنّ الزنادقة قد دسّوا على أهل الحديث اثني عشر ألف حديث من حيث لا يشعرون -لاحظ ضخامة العدد-، وهو ما دفع الإمام الدارميّ إلى الجواب عنه متهكِّمًا: (دونك أيُّها المعارض فأوجدنا عشرة أحاديث دلّسوها على أهل العلم، أو جرّب أنت فدلّس عليهم عشرة حتى تراهم كيف يردونها في نحرك)[2].

هل معنى هذا أنَّ السياسة لا تؤثِّر ولا تستغلُّ الأحكام الشرعيَّة؟

ليس هذا هو المقصود، بل لها تأثير في ذلك بلا شكّ، لكن تأثيرهم لم يمَسَسْ أصل الشَّريعة ولا نصوصها ولا مذاهب الفقهاء وأصولهم، فالتأثير يكمن في استغلال

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص٣٢١.
(٢) نقض عثمان بن سعيد، ص٤٠١.

بعض النُّصوص والمواقف، وربّما في تقديم بعض الفقهاء أهواءَهم وشهواتهم إرضاءً للسياسة، لكنَّ ذلك لا يضرُّ إلا من فعل، أما نصوص الشَّريعة وأصول الاستدلال وقواعد الفقه فقد كانت في منعة -أي منعة- عن التأثّر بذلك، وكلّ محاولة تثبت خلاف ذلك فإنها ما تزال عاجزة عن إقامة أيّ إثبات علميٍّ سوى الاعتماد على الشكِّ والخرص، على طريقة أحدهم حين يحلِّل أحداث التاريخ منطلقًا من المراوحة بين: «يبدو»، و«أظنّ»، و«لا يستبعد»، ثم بعد ذلك: (فتحصّل يقينًا)![1].

(١) أشيد هنا برسالة لطيفة بعنوان (التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر) للشيخ د. سلطان العميري، وهي من إصدارات مركز التأصيل للدراسات والبحوث، فهي جديرة بالقراءة والاطّلاع.

السلفيَّة.. منهج أم جماعة؟

تشهد الساحة الإعلاميَّة هذه الأيام هجومًا عنيفًا ومتلاحقًا ضدَّ السلفيَّة في مناطق مختلفة من العالم الإسلاميِّ، في ظاهرة لافتة تثير انتباه المتابعين على بدء حلول موسم الهجوم على السلفيَّة، وفي الحقيقة أنّ الهجوم على السلفيَّة متواصل أبدًا لا يتوقف هديره، يشتعل في أوقات ويخفت لهبه في أُخر، فليس ثَمَّ موسم للطعن في السلفيَّة لأنَّه غذاء يوميٌّ لكثير من الحانقين من الخيار الإسلاميِّ والمتربصين به.

السلفيَّة منهج أم جماعة وحزب معيَّن؟

أكثرية المشاركين في إشعال الحرائق ضدَّ السلفيَّة لا يميزون بين الأمرين؛ لأنَّ لديهم خصومة عميقة مع المنهج الإسلاميِّ عمومًا، وبناءً عليه فلا أثر لهذا التمييز لديهم؛ لأنَّ النقد متَّجه أساسًا إلى المنهج الإسلاميِّ.

السلفيَّة: هي منهجٌ في طريق السير على هَدْي الإسلام، فحين تتفاوت المناهج في تفسير الإسلام ومعرفة أحكامه وتحديد المنهجيَّة الصحيحة لفهمه، تأتي السلفيَّة معتمدة على منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم، فهم خير هذه الأُمَّة، وأزكاها دينًا، وأعلاها مقامًا، وأعمقها فهمًا، وأعلمها بما كان عليه النَّبيُّ ﷺ، فمن اجتهد في سلوك طريقهم فهو سلفيٌّ أيًّا كانت الجماعة التي ينتمي إليها.

يرتكز قوام السلفيَّة: على احترام هذا الجيل الإسلاميِّ الفريد والاقتداء به، وتربية النفس والأجيال على تقديرهم وبيان فضلهم، ليس تنزيهًا لهم عن الخطأ، بل استهداءٌ بفهمهم وسيرٌ على خطاهم.

تسير السلفيَّة: على خُطا هؤلاء الأسلاف فيما أجمعوا عليه، وعلى اتباع منهجيَّتهم في التلقّي ومصادر الاستدلال وكيفيَّته، وفي مسالك التعبّد والأخلاق، فهم أولى الناس بالحقِّ، فلن يخرج الحقُّ عن قولهم إن أجمعوا، ولا عن أقوالهم إن اختلفوا.

تعظِّم السلفيَّة: مِن شأن النَّصِّ الشرعيِّ -كتابًا وسُنَّة صحيحة- وتجعله هو الأصل الذي تعتمده وتستهدي به، لا تردّ أيّ نصٍّ صحيح لذوق أو هوى أو معقول، ولا تضع أمامه عراقيل القيود والشروط، بل تنقاد إليه وتسلِّم له حين يتبيَّن أنَّه مراد الله ومراد رسوله ﷺ، فالنَّصُّ هادٍ ودليل تتبعه النفوس، وليس تابعًا منقادًا يسير خلف ما تريد النفوس والقراءات المختلفة منه.

تؤمن السلفيَّة: بشموليَّة الإسلام في العبادات والأخلاق والمعاملات وشؤون الحياة كلِّها، شمولًا يضمُّ الفرد والمجتمع، والحاكم والمحكوم والحكم، والدنيا والآخرة، والمصالح العاجلة والآجلة، ورؤية متكاملة لما يسعد المسلم في دينه ودنياه.

تُشهِر السلفيَّة بوضوح تامٍّ: ضرورة إخلاص العبادة لله تعالى، وأولويَّة تطهير النفوس من الخرافات والمعتقدات الفاسدة والبدع المحدثة التي تخالف ما كان عليه الصحابة وتابعوهم.

هذه هي الأصول العامَّة للسلفيَّة، فهي منهج ورؤية مَن التزم بها ودعا إليها واجتهد في تحقيقها فهو سلفيٌّ أيًّا ما كان، ومن خالف أصولها خرج عن السلفيَّة.

إذًا ما معنى أن تكون السلفيَّة منهجًا لا جماعة؟

١) أنَّه ليس ثَمَّ ناطق أو ممثل للسلفيَّة يعبِّر عن رأيها ومنهجها، ويحكم على من خالفه بأنَّه مخالف للسلفيَّة، ومن وافقه فهو موافق للسلفيَّة، لا يوجد شخص ولا جماعة ولا حزب كذلك، فهي منهجيَّة استدلال تحاكم الأفراد

والجماعات ولا تحاكَم هي إلى أحد، فليس ثَمَّ جماعة تمثِّل السلفيَّة، وإنما يوجد أفراد وجماعات ينتسبون إلى السلفيَّة ويسعون إلى تحقيق منهج السلف، فلا يمكن اختزال السلفيَّة في جماعة محددة ولا في قضايا معيَّنة، وهذا ما يفسّر لك التباين الشديد بين الجماعات المنتسبة إلى السلفيَّة في كثير من الوقائع، حتى إنَّك لتجد التعامل مع الأنظمة السياسيَّة المعاصرة يختلف من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال في رؤية بعض الجماعات التي تنتسب إلى السلفيَّة، فهذا التنافر التامّ والاختلاف الجذريّ يثبت أنَّ السلفيَّة ليست جماعة محدَّدة، وإنّما منهج ورؤية قد يحسن المسلم تطبيقها وقد يسيء فهمها فيقع في الخطأ والانحراف.

٢) أنَّ مجرّد الانتساب إلى السلفيَّة لا يكفي لأن يكون الشَّخص سلفيًّا، وكون الشَّخص لا يتسمّى بالسلفيَّة لا يخرجه ذلك عن السلفيَّة، لأنها ليست جماعة تقتصر على أفرادها المنتسبين إليها، ويكتفي الشَّخص بالانتساب إليها، بل هي منهج ورؤية تقوم على اقتناعٍ بضرورة معرفة وتطبيق منهج الصحابة ومن جاء بعدهم.

٣) أنَّ وقوع بعض المنتسبين إلى السلفيَّة في بعض الأخطاء لا يجوز أن ينسب إلى السلفيَّة، وإنما تنسب الأقوال والأفعال إلى قائلها أو إلى الجماعة التي تقرِّرها، وحينئذ فالنقد الإعلاميُّ الذي يوجَّه إلى السلفيَّة عمومًا هو نقد مأزوم غير موضوعيٍّ؛ لأنَّ الناقد يقصد شخصًا معيَّنًا أو فئة محدَّدة ويتكلَّم بخطاب عامٍّ، ثم يكرِّر في كلِّ مرَّة اعتذاره أنَّه لا يقصد الجميع، وسبب الخلط نشأ لديه من عدم تمييزه لكون السلفيَّة منهجًا لا جماعة.

٤) أنَّ السلفيَّة لا تعني الاتفاق على المسائل الفقهيَّة الخلافيَّة أو المواقف السياسيَّة

المبنيَّة على تقدير المصالح والمفاسد، فاتفاقهم على الأصل الكُلِّيِّ والمنهج العامِّ لا يؤدّي بالضرورة إلى اتفاقهم في الفروع والتفاصيل، وقد كان السلف الصالح يختلفون كثيرًا في المسائل الفقهيَّة وفي تقديرهم للمصالح والمفاسد، ولم يكن هذا سببًا للطعن في أحد منهم ما دام أنَّه مستمسك بالأصول والمنهج الكُلِّيِّ، بل هذا دليل على ثراء المنهج السلفيِّ وتنوعه.

٥) أنَّ الأخطاء التي يقع فيها الشَّخص لا تخرجه عن السلفيَّة ما دام أنَّه ملتزم بها ومستمسك بأصولها ومجتهد في تطبيقها ومراعاتها في الواقع، اللهم إلا أن يخالف أصلًا كُلِّيًّا من أصول السُّنَّة، أو تكثر مخالفته وتطّرد في عدد من القضايا الجزئيَّة مما يصل إلى حدِّ الانحراف في الأصل الكُلِّيِّ[1]، مع أهميَّة التأكيد أنَّ هذا حكم على الوصف لا العين، إذ في الحكم على أعيان الأشخاص من الضوابط ما يقتضي مزيد تورُّع واحتياط.

٦) وكون السلفيَّة منهجًا لا جماعة يعني أنَّ المنتسبين للسلفيَّة هم قطاع واسع جدًّا من العالم العربيِّ والإسلاميِّ، بل هم الأصل في عموم المسلمين، فالأصل في المسلم أن يتَّبع الدليل ويسير خلفه بمنهجيَّة فهم الصحابة، ومن شذّ عنه فهو المخالف، فالسلفيَّة هي القاعدة والأصل وليس الاستثناء، فمحاولة تقزيمها في جماعة محددة أو اختزالها في قضايا معيَّنة هو جهل من بعض الناس، أو أسلوب ماكر من بعض المنحرفين لمآرب لا تخفى.

٧) وكون السلفيَّة منهجًا لا جماعة لا يعني قَبول كلِّ الاجتهادات والتفسيرات في المنهج السلفيِّ، فالسلفيَّة منهج له أصوله وثَمَّ مساحة واسعة للاجتهاد في محيطه، فسعة منهجه وثراء مقولاته لا تؤدي إلى النسبيَّة المطلقة وغياب

(١) انظر: الاعتصام للإمام الشاطبي ٣/ ١٤٠.

الحدود الفاصلة التي تكشف الاجتهادات المقبولة داخل المنهج السلفيِّ والاجتهادات المخالفة له.

٨) إنَّ النقد الموجَّه للسلفيَّة يجب أن يفرَّق فيه بين النقد الموجَّه للجماعات والأفراد المنتسبين للسلفيَّة، فهذا نقد مقبول ومعتبر بشرط أن يكون عادلًا، وأن يكون النقد لأفعال السلفيين لا إلى ذات الأصول السلفيَّة، والسلفيّون هم أولى الناس بضرورة الوعي بأهميَّة الاستفادة من نصح الناس ونقدهم وتقويمهم حتى ولو بدر ممن يحمل مواقف عدائية أو بطريقة خاطئة، فيستفاد من نقده ولن يضرَّهم قصده.

وهل سيتوقّف الهجوم على السلفيَّة حين تتميَّز (منهجًا) لا (جماعة)؟

بالتأكيد لا.

فإنَّ اعتماد المنهج السلفيِّ على «النَّصِّ الشرعيِّ» محورًا مركزيًّا للانطلاق، وارتباطه بـ«**السَّلف الصالح**» في فهم هذا النَّصِّ وتفسيره، يجعله المنهج الصحيح لفهم الإسلام وتطبيقه، وهو ما يجعل النفوس تهفو وتنجذب إليه، فالنفوس المسلمة متعطِّشة إلى الرجوع إلى هويتها ودينها وقيمها بفهمه الصحيح، فأكثريَّة الناس تبحث عن ما يريده الله وتسأل عن المنهج والمسلك الذي ينجّيها في الآخرة، وليسوا مهمومين بمنهجيَّة التكيُّف مع الواقع، وتبرئة الإسلام من الشُّبهات، ومحاولة إقناع المسلمين بصلاحيَّة دينهم لكلِّ زمان ومكان، فأكثر المسلمين ليسوا بحاجة إليها كثيرًا، وما هي إلا زيادة بصيرة ونور، وهذا «**الوضوح**» و«**العمق**» هو ما يجعل المنهج السلفيَّ مخيفًا ومرعبًا لكثير من المنحرفين والزائغين الذين لن تتوقّف مراجل الحنق في قلوبهم من الغليان.

المنهج السلفيُّ يربي في أتباعه سِمَة الشموخ والعزة بالإسلام رسالة وحضارة، فشتان بين من يقرأ النَّصَّ ليعرف مراده ويسير على هديه كما هي خاصيَّة المنهج السلفيِّ، ومن يبحث عن تحقيق مراده من خلال النَّصّ كما هي خاصيَّة كثير من المناهج العلمانيَّة والتلفيقيَّة.

وشتان بين من يبحث في النَّصِّ وهو يعتقد أنَّ ثَمَّ معنى شرعيًّا محدَّدًا يريده الله، ومن يرى أنَّ الحقائق نسبيَّة وأنه لا وجود لمن يمتلك الحقيقة المطلقة كما هي حالة التيه التي تعبث بكثير من أهل هذا العصر.

وشتان بين من يضع منهجًا محدَّدًا وأصولًا واضحة في التعامل مع النَّصِّ، ومن يتقلَّب بين المناهج والأفكار حسب كلِّ واقعة.

وشتان بين من يتَّخذ الصحابة والتابعين قدوة يهتدي بهم، ومن يسير خلف فلاسفة وضُلّال الشرق والغرب.

إنَّه منهج يتَّسم بالوضوح والاطِّراد، والتناسق والتماسك، بما يجعل أثره عميقًا في نفوس المستمسكين به، ودوره فاعلًا في التأثير في المخالفين، وهو أقدر المناهج على الدفاع عن أحكام الإسلام؛ لأنَّه لا يسلّم للمخالف بباطل يتوصلون من خلاله للطعن في الإسلام.

إنَّ بعض المنحرفين يوجّه سهامه إلى السلفيَّة فينتقدها على أمور هي من صميم الإسلام، فهو ينتقد في الظاهر الجماعات السلفيَّة لكنَّه في الحقيقة يطعن في ذات الإسلام، كمن ينتقدهم في أصل الحجاب، أو التوحيد، أو الحكم الإسلاميِّ، فهو في الحقيقة يطعن في الإسلام نفسه وإن زعم أنَّه يقصد الجماعات السلفيَّة، فمن الخلل ونقص الحكمة أن يتعامل بعض الناس مع ظاهرة النقد هنا وكأنها موجَّهة إلى جماعة

محددة، فمن المهمِّ أن يستوعب الشَّخص الأسباب التي تدعو للنقد وحقيقة النقد، حتى يدرك من خلالها هل هو نقد لـ«جماعة» أو طعن في «منهج ورسالة»؟

الشاطبيُّ المفترى عليه:

لا أظنُّ أنَّ أحدًا من العلماء قد قُدّم في حالة مختلفة عن صورته الحقيقيَّة كما حصل مع الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبيِّ (ت ٧٩٠هـ)، فلقد حرص كثير من المنحرفين على وضع اسم الشاطبيِّ في واجهة تأويلاتهم المنحرفة للأحكام والنُّصوص الشرعيَّة، واتخذوا من موافقات الشاطبيِّ ذريعة للتهوين من كلِّ النُّصوص الجزئيَّة بدعوى المصلحة أو العقل أو التمسك بالأصول والكُلِّيّات، فهو في نظرهم يختلف عن بقيَّة علماء الإسلام، يوضح ذلك أحدهم بأنَّ: (الشاطبيّ قد دشَّن قطيعة ايبيستمولوجية حقيقيَّة مع طريقة الشافعيِّ وكلِّ الأصوليين الذين جاؤوا بعده)[١].

فالشاطبيُّ بهذا قد انفصل بمشروعه المقاصديّ عن جادّة العلماء في تتبُّع الفروع الفقهيَّة والعناية بالنُّصوص الجزئيَّة؛ لأنَّه قد (دعا إلى ضرورة بنائها -أعني الأصول- على مقاصد الشارع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النُّصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقًا من الشافعيّ)[٢].

وحين تقرأ للشاطبيِّ كما هو ستجد أنَّ الصورة مختلفة تمامًا، وأنّ هذا التصوُّر لا يحكي حقيقة الشاطبيِّ ولا موافقاته، فهو تصوير للشاطبي بحسب ما يريد للشاطبيِّ أن يكون، وعلى وفق ما يراد من موافقاته أن تخدم مشاريع التخفّف من الأحكام الشرعيَّة.

إنَّ أدنى قراءة لرسالة الموافقات التي كتبها الشاطبيُّ تكشف حقيقة هذا الخداع والافتراء الذي بُغِي به على هذا الفقيه الجليل، وستجد أنَّ تعظيم الشَّريعة ومراعاة

(١) بنية العقل العربي للجابري، ص ٥٤٠.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٥٤٠.

نصوصها وجزئيّاتها، وتقديم الدليل الشرعيِّ على كلِّ ما سواه من عقل ومصلحة واجتهاد، أصلٌ محكم وثابت قطعيٌّ يعتمده الشاطبيُّ أساسًا لكلِّ ما كتبه في الموافقات، فهو على جادَّة الأئمَّة الأسلاف في تعظيم النُّصوص الشرعيَّة والانقياد لها وفي كيفيَّة استنباط أحكامها.

- **فالعقل**: عند الشاطبيِّ لا يتقدّم على النقل، بل (العقل إنما ينظر من وراء الشرع)[١].

فهو تابع منقاد له، بل حتى المسائل الشرعيَّة التي يُستدلُّ بالعقل فيها على صحَّة النقل فإنما هي عنده على كيفية: (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعيَّة فعلى شرط أن يتقدَّم النقل فيكون متبوعًا ويتأخر العقل فيكون تابعًا)[٢].

- **والنُّصوص الجزئيَّة لها عناية تامَّة**: وقد أخلى لها في موافقاته حيِّزًا واسعًا لإدراكه خطر التهاون بها: (فإن ما يخرم قاعدة شرعيَّة أو حكمًا شرعيًّا ليس بحقّ في نفسه)[٣].

وقد كَسَر أيَّ استغلالٍ لنظريَّته في المقاصد بأن قرَّر بكلِّ وضوح: (أنّ من أخذ بالجزئيّ معرضًا عن كُلِّيِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكُلِّيِّ معرضًا عن جزئيِّه)[٤]، فلا مكان لنظريَّته المقاصدية لمنطق نسف الجزئيّات تمسكًا بالمقاصد.

ثمّ صعد بالدليل الجزئيِّ لأعلى درجات الأهميَّة والاحتياط حين جعل ثبوته كافيًا لجعله أصلًا برأسه، فـ: (كلُّ دليل شرعيٍّ يمكن أخذه كُلِّيًّا، وسواء علينا أكان كُلِّيًّا أم جزئيًّا إلا ما خصّه الدليل)[٥].

(١) الموافقات ١/ ٣٦.
(٢) الموافقات ١/ ٧٨.
(٣) الموافقات٢/ ٥٥٦.
(٤) الموافقات ٣/ ٨.
(٥) الموافقات٣/ ٤٥.

واتِّباع الهوى: مزلق خطر ينحرف بالشَّريعة عن أصل وضعها، فـ: (المقصد الشرعيُّ من وضع الشَّريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد الله اضطرارًا)[١].

وتفريعًا على هذا الأصل شدَّد الشاطبيُّ على حرمة اتِّباع رخص الفقهاء في الأقوال الفقهيَّة؛ لأنَّ: (تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتِّباع الهوى، فهذا مضادّ لذلك الأصل المتفق عليه)[٢].

وأوجب على المفتي أن يختار للمستفتي أرجح القولين، ولا يفتيه بجميع القولين معًا حتى لا يكون هذا سببًا لاتباع الهوى في الأحكام: (فإنه إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين)[٣].

لأنَّ حاصل هذا مناقضة أصل وضع الشَّريعة، فـ: (متى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبقَ لهم مرجع إلا اتّباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشَّريعة، فلا يصحُّ القول بالتخيير على حال)[٤].

ويعتني بتوقير (السَّلف الصالح) ومنهجهم وفقههم في نفس قارئ موافقاته، فيخاطبه بمنطق العالم الناصح: (الحذر الحذر من مخالفة الأولّين، فلو كان ثَمَّ فضلٌ ما لكان الأولون أحقُّ به)[٥].

(١) الموافقات ٢/ ٤٦٩.
(٢) الموافقات ٤/ ٥١١.
(٣) الموافقات ٤/ ٥٠٩.
(٤) الموافقات٤/ ٤٩٩.
(٥) الموافقات٣/ ٦٤.

فاتِّباع منهج السَّلف أصل يعرف به المسلم صحة طريقه وسلامة منهجه، (فيقال لمن استدلّ بأمثال ذلك: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولّين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنَّه لم يوجد -ولا بُدَّ من ذلك- فيقال له: أفكانوا غافلين عمّا تنبَّهت له أو جاهلين به أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنَّه فتح لباب الفضيحة على نفسه وخرق للإجماع، وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها، قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها، ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيه على الخطأ دونك أيها المتقوّل، والبرهان الشرعيّ والعاديّ دالّ على عكس القضيَّة، فكلُّ ما جاء مخالفًا لما عليه السَّلف الصالح فهو الضّلال بعينه)[(١)].

- **ولأهميَّة جانب التعبُّد لله والقيام بحقِّ الطاعة،** يطالب بإلغاء كلِّ المباحث والمسائل التي لا تثمر عبادة أو سلوكًا شرعيًّا، فـ: (كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيَّة أو آداب شرعيَّة أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية)[(٢)].

حتى تتّجه همّة طالب العلم إلى العمل والعبادة؛ لأنَّ: (كلّ علم شرعيٍّ فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى)[(٣)].

- **ولضرورة فهم القرآن على ظاهره،** يعيب مسلك التأويل عند متأوّلة النُّصوص: (وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعًا للرأي، وقد أدّاهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربيّ ولا لمعناه برهان)[(٤)].

(١) الموافقات٣/ ٦٦.

(٢) الموافقات١/ ٤٠.

(٣) الموافقات١/ ٥٤.

(٤) الموافقات٣/ ٣٥٧.

فالسير على خلاف الظاهر يؤدّي لإبطال الشَّريعة؛ لأنَّ: (دعوى أنَّ مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطّرد هذا في جميع الشَّريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشَّريعة)[1].

- **ولشدَّة تعظيمه مقامَ الكلام في الشَّريعة،** يحذِّر من الكلام فيها؛ لأنَّه تحديد لمقصود الله، ويذكّره بموقف قيامه بين يدي ربِّ العالمين: (ومنها: أن يكون على بال من الناظر والمفسّر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عنّي هذا)[2].

- **ويقدِّم المصالح الدينيَّة على المصالح الدنيويَّة مطلقًا:** (أنَّ المصالح الدينيَّة مقدَّمة على المصالح الدنيويَّة على الإطلاق)[3].

هذه إشارات سريعة تكشف منهج الإمام الشاطبيِّ وموافقاته، وفي كتابه الفذّ الموافقات أضعاف هذه النقولات التي تظهر منهج تعظيم الشَّريعة لدى هذا الإمام مما يفتّت أيّ إمكان لاستغلال اسمه أو مشروعه المقاصديّ لتمرير الانحرافات والتجاوزات، لأجل ذلك دعا بعض المعاصرين لتجاوز الشاطبيّ عند دراسة المقاصد، وأن يكون ثَمَّ إنشاء جديد للمقاصد يتجاوز به المقاصد الشاطبيَّة؛ لأنَّ الشاطبيّ قد قطع فيها الطريق على أيّ منفذ أو مخرج تسلك منه مقاصد النفوس.

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٦٧.

(٢) الموافقات ٣/ ٣٨٥.

(٣) ()الموافقات ٢/ ٦٤٨.

بين (مقاصد الشَّريعة) و(مقاصد النُّفوس):

(نحن بحاجة إلى إعادة النظر في هذا الحكم حسب المقاصد الشرعيَّة) و(لا بُدَّ من مراعاة المقاصد الشرعيَّة عندما نتحدَّث عن هذه القضيَّة).

وعبارات أخرى مختلفة ستراها -ولا بدّ- عند الرؤى المنحرفة حين تتعامل مع النُّصوص والأحكام الشرعيَّة، فعامّة الانحراف المعاصر حين يتعامل مع النُّصوص والأحكام الشرعيَّة الجزئيَّة، فإنَّه لا بُدَّ في سياق تجاوزه لأيّ حكم وإنكاره له أن يرفع لافتة (المقاصد الشرعيَّة) كتصريح شرعيٍّ للممارسات غير الشرعيَّة.

المقاصد الشرعيَّة التي كتب فيها فقهاء الإسلام بدءًا من الجويني والغزالي والعزّ بن عبد السلام والقرافي وشيخ الإسلام ابن تيمية والشاطبيّ، تختلف اختلافًا تامًّا عن هذه المقاصد التي يتحدث عنها بعض المعاصرين، فالمقاصد عند فقهاء الإسلام تعتمد على قواعد كُلِّيَّة مستخرجة من استقراء كُلِّيٍّ للنصوص والأحكام الجزئيَّة، ولا يصحُّ أن يردَّ بها أيّ حكم أو نصٍّ جزئيٍّ، بخلاف هذه المقاصد التي تترجم المقاصد التي تريدها «نفوسهم» وتميل إليها «اختياراتهم»، ويسعون من خلالها لردّ جملة من النُّصوص والأحكام غير المرغوب فيها.

من أهمِّ قواعد المقاصد الشرعيَّة ألّا يردّ بها أيّ حكم جزئيٍّ، فإذا ثبت نصٌّ شرعيٌّ أو حكم فقهيٌّ فلا يجوز أن ينقض ويتجاوز بدعوى أنَّه مخالف لقاعدة مقاصديَّة فهذا باطل لا علاقة له بعلم المقاصد: (فإنَّ ما يخرم قاعدة شرعيَّة أو حكمًا شرعيًّا ليس بحقٍّ في نفسه)[1].

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٥٥٦.

وإذا كانت المقاصد الشرعيَّة تقوم على ضرورة اعتبار الكُلِّيّات، فإنَّها تقوم على اعتبار الجزئيّات كذلك: (كما أنّ من أخذ بالجزئيِّ معرضًا عن كليِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكُلِّيِّ معرضًا عن جزئيِّه)[1].

فالمقاصد الشرعيَّة تعتمد على تفاصيل الأحكام الجزئيَّة، تقوم عليها ولا تنكرها، بل لو وجد تعارض بين قاعدة مقاصديَّة وحكم جزئيٍّ تفصيليٍّ، فإنَّ المنهج الصحيح في ذلك ليس إنكار الجزئيِّ، بل: (إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كليَّة ثم أتى النَّصّ على جزئيٍّ يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بُدَّ من الجمع في النظر بينهما)[2].

فإذا وصل الأمر إلى حصول تعارض بين «الكُلِّيّات» و«الفروع»، فهذا يستدعي الجمع بينهما لأهميَّة كلٍّ مِن الكُلِّيّات والفروع التفصيليَّة، وهو شيء لا يفهمه مقاصديّو النفوس، حيث ينكرون النُّصوص والأحكام الشرعيَّة، ثمّ يبحثون بعد هذا عن الطريقة المقاصديَّة المناسبة لرفض مثل هذه الأحكام!

لقد كان الشاطبيُّ مدركًا غاية الإدراك خطورة استعمال المقاصد من غير المؤهّلين، ولأجله منعهم من موافقاته وجعلهم في حرج من قراءته أو الاستفادة منه: (لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريّان من علم الشَّريعة أصولها وفروعها معقولها ومنقولها)[3].

كما أطال الحديث عن ضرورة العناية بالجزئيّات، وأنَّ المقاصد لا تقوم إلا عليها، وهذا كلُّه لإدراكه أنَّ طبيعة المقاصد وما فيها من كُلِّيّات عامَّة يستدعي دخول غير المؤهّلين واستغلال بعض المنحرفين مما يؤدّي إلى تعطيل الشَّريعة، وهذا ما دعا

(١) الموافقات ٣/ ٨.

(٢) الموافقات ٣/ ٩.

(٣) الموافقات ١/ ٧٨.

بعض المنحرفين الذين يفهمون حقيقة المقاصد الشرعيَّة أن يسمّي المقاصد بأنَّها تبرير للأحكام الشرعيَّة، وقد صدق، فالمقاصد ليست إلا بحثًا عن فلسفة لقواعد وعلل الشريعة من خلال الأحكام والنُّصوص، فإذا وُجد نصّ مخالف فإنَّ المقاصد تعدّل في الفلسفة حتى تدخل هذا الحكم لا أن تلغيه لمخالفته المقاصد.

إنّ دعوتهم للأخذ بالمقاصد لإسقاط بعض الأحكام الشرعيَّة يؤدّي إلى نسف الشَّريعة بكاملها، وتعطيل كلِّ أحكامها، وإسقاط قطعيّاتها وضروريّاتها، وليس عسيرًا على أيِّ أحد أن ينفي أيَّ حكم شرعيٍّ ويربط ذلك بمقاصد عليا، وقد مارس المعاصرون في ذلك من ألوان العدوان على الأحكام الشرعيَّة ما لا يحصيه إلا الله، فـ«**الحدود الشرعيَّة**» منافية لمقصد الشَّريعة في الرحمة وإشاعة الأمن، و«**حدُّ الرِّدَّة**» منافٍ لمقصد الشَّريعة في التسامح والحريّة، و«**الحجاب**» منافٍ لتكريم المرأة، و«**كلّ فتوى بتحريم أيِّ حكم**» تنافي مقصد الشَّريعة في التيسير ورفع الحرج، و«**الحكم بكفر من لم يؤمن برسالة محمَّد** ﷺ» يتعارض مع مقصد إرساله رحمة للعالمين، و«**حرمة الرِّبا**» أو «**منع المحرّمات**» يؤدّي إلى حصول حرج ومشقة تنافي مقصد الشَّريعة.

ولأجل ذلك كان شيخ الإسلام ابن تيمية بصيرًا بأمر عموميّات المقاصد حين قال: (من استحلّ أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا من غير اتّباع لما أنزل الله فهو كافر)[1]. فهذه المقاصد الكليَّة تتَّسم بالعموميَّة المطلقة التي يشترك فيها عامَّة الناس، فاختصاص الشَّريعة إنما يكون بتفصيل هذه المقاصد وشرحها وتقييدها، فإذا ألغى الإنسان الاعتبار بها لم يكن قد أخذ من الشَّريعة بشيء.

(١) منهاج السُّنَّة النبوية ٥/ ١٣٠.

وهكذا تغيب أحكام الشَّريعة الجزئيَّة بسبب مخالفتها «مقاصدَ النُّفوس» كما يسمّيها بعض الفضلاء، فهي مقاصد لما تريده نفوسهم وأهواؤهم وما يتوافق مع شهواتهم، جعلوها قواعد كليَّة تحاكم إليها النُّصوص والأحكام الفقهيَّة، هذه النفوس التي تنحصر مقاصدها في الجانب الدنيويِّ المحض، وهو ما يختلف تمامًا عن المقاصد الشرعيَّة المستفادة من نصوص الكتاب والسُّنَّة التي تدلّك على أنَّ: (الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخرويَّة والدنيويَّة)[1].

بل إنَّ المصالح الدنيويَّة تابعة للمصالح الأخرويّة، فـ: (المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعدّ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية)[2].

وإذا كان إشاعة علم المقاصد الشرعيَّة ضروريًّا في مرحلةٍ ما لشيوع التعصُّب والجهل والتضييق على الناس، فإنَّه يجب مع اختلاف الحال من الوعي بإشكال المبالغة في تقرير هذه المقاصد، وإشاعتها، وتعظيم قدرها في نفوس عامَّة الناس من دون مراعاة لأنواع التحريف والغلط؛ لأنَّ هذا قد يكون سببًا لإضعاف جانب تعظيم الدليل الشرعيِّ، وواجب التسليم له، وسيكون سببًا لظهور مقاصد النفوس لتشيع عبثها وانحرافها بدعوى «مقاصد الشَّريعة».

(١) الموافقات ٢/ ٣٥٠.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٥١.

مع نظريَّة المصلحة عند نجم الدين الطوفيّ

تعدُّ مقولة نجم الدين الطوفي الشهيرة: (تقديم المصلحة على النَّصِّ)، من أشهر المقالات الفقهيَّة والفكريَّة في هذا العصر، لأنَّها وظفت بمهارة لتكون بساطًا يسير عليه أي تحريف معاصر يرغب في تخطّي بعض النُّصوص الشرعيَّة، ومع الجهود العلميَّة الحثيثة في توضيح هذه القضيَّة وبيان الشذوذ والخلل فيها، إلا أنّ المقالة الطوفيّة ما تزال حاضرة في أيِّ مشهد ثقافيٍّ يرغب في حذف بعض أحكام الشَّريعة.

نريد أن نقف مع القضيَّة في سؤالين جوهريَّين:

ما قصّة هذه المقالة؟

وما علاقة التحريف المعاصر للشَّريعة بنظريَّة الطوفيّ؟

بداية هذا الأمر أنَّ نجم الدين الطوفيّ -رحمه الله- وهو من فقهاء وأصوليّي الحنابلة (ت٧١٦هـ)، لما جاء في كتابه (شرح الأربعين النووية) إلى شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار)، قرّر فيه أنَّ الضرر والفساد منفيٌّ عن الشَّريعة، وأنَّ النُّصوص الشرعيَّة دالة على اعتبار المصالح، وجعل هذا الحديث يدلُّ بعمومه على نفي الفساد، فإن جاء في النُّصوص ما يوهم فسادًا فإن كان النَّصّ قطعيًّا معارضًا للمصلحة من كلِّ وجه فلا اعتبار للمصلحة، وإن كان النَّصُّ ظنيًّا ووجد دليلًا آخر يسنده فلا اعتبار للمصلحة أيضًا، وإن لم يسند بدليل فإن أمكن الجمع بين النَّصِّ والمصلحة فحسن، وإن لم يكن فإن كان في العبادات والمقدرات فلا اعتبار للمصلحة، وإلا

قدّمت المصلحة على عموم النَّصّ من باب البيان والتخصيص لعمومها لا من باب الافتيات عليها[1].

فخلاصة الأمر في نظريَّة الطوفيّ أنَّها تقوم على خمس قواعد جوهريَّة:

1) المصالح لا تقدّم على النُّصوص القطعيَّة.
2) المصالح لا تقدّم على النُّصوص الشرعيَّة المتعلِّقة بالعبادات والمقدرات.
3) المصالح المقصودة هي المصالح الشرعيَّة التي جاءت الدلائل الشرعيَّة باعتبارها.
4) أنّه لا يُلجأ إلى تقديم المصالح إلا بعد تعذّر الجمع بين المصلحة والنَّصِّ.
5) أنَّ تقديم المصالح هو من باب تخصيص العموم، وليس من الافتيات أو الردِّ الكُلِّيِّ للنَّصِّ الشَّرعيِّ.

وقد وقع اختلاف بين الفقهاء المعاصرين في فهم وتفسير كلام الطوفيّ، نظرًا لغرابة هذا الرأي، ولوقوع إشكالات في طريقة الاستدلال عليه، ولأنَّ الطوفيّ أيضًا لم يمثّل عليه بما يزيل الإشكال، فتباين المعاصرون في فهم كلامه إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الأوَّل: مَن يرى أنَّ الطوفيّ يقدّم المصلحة على النَّصِّ القطعيِّ.

الثاني: مَن يرى أنَّ الطوفيّ يقدّم المصلحة على النَّصِّ الظَّنِّيِّ، وهو مخالف في هذا لطريقة الفقهاء.

(١) انظر: التعيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٢٣٦ - ٢٤١ .

الثالث: من يرى أنَّ الطوفيّ لا يختلف في تقريره عن جمهور الأصوليّين في تخصيص النَّصِّ بالمصلحة.

فحقيقة كلام الطوفيّ عندهم أنَّه قريب من تقرير عموم الأصوليّين في الموضوع في المبحث الأصوليّ في تخصيص عموم النَّصِّ، حيث يقرِّر الأصوليّون أنَّ عموم النَّصّ قد يكون ضعيفًا أو محتملًا لبعض الأفراد، فيُخصَّص بناءً على نصٍّ آخر أو قياس أو مصلحة ضروريَّة أو حاجيَّة ملائمة للشَّريعة، مع اختلافٍ بينهم في مدى إعمال هذه القاعدة وفي المسمّيات الأصوليَّة التي يطلقونها على هذا الباب، فحقيقته في النهاية أنَّه من تخصيص النَّصِّ بالنَّصِّ، ومن إعمال النُّصوص جميعًا، ومن منهجيَّة دفع التعارض عن النُّصوص[1].

وعلى أي حال، فتعبير الطوفيّ عن رأيه الفقهيِّ بمثل هذه الصياغة: تقديم المصلحة على النَّصِّ لم يكن موفّقًا، وطريقة الاستدلال التي قدَّمها تتضمَّن عدَّة إشكالات، وقد كان هذا القول سببًا لأن يتخذ مسمارًا تشقّ به كلّ قطعيّات الشَّريعة، وأصبح الطوفيّ بعدها منبرًا يعلو عليه كلّ محرّف تائه ليصرخ في وجه الشَّريعة باسم الطوفيّ، فرحمه الله وعفا عنه.

(١) حمل كلام الطوفي على جادة عموم الأصوليين في الموضوع هو ما توصّل إليه بعض الباحثين المعاصرين كالباحث أيمن جبريل الأيوبي في رسالته القيمة (مقاصد الشَّريعة في تخصيص النَّصّ بالمصلحة)، حيث جمع كلام الطوفي بعضه إلى بعض فجعله لا يخرج عن المنهجيَّة الأصولية، غير أن في تقرير الطوفي من الخلل والإشكال ما دفع أكثر المعاصرين إلى مخالفة هذا الرأي وحمل كلامه على غير ذلك، مما يعد فيه الطوفي شاذًّا عن الطريق الأصولي، ومن هؤلاء على سبيل المثال: مصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلاميّ، ونجم الدين الطوفي، ومحمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة في الشَّريعة الإسلاميَّة، وأحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، وحسين حامد حسان في نظرية المصلحة في الفقه الإسلاميّ، وغيرهم.

ومع أنَّ الطوفيّ لم يمثِّل للمصلحة التي تقدَّم على النَّصِّ، غير أنَّه قطعًا لا يقصد المصلحة العقليَّة المحضة التي يقصدها أصحاب القراءات الجديدة للنَّصِّ الشرعيِّ، بل يقصد المصلحة الشرعيَّة التي جاءت الشَّريعة باعتبارها، وفي الحقيقة أنَّه لا يتصوّر وجود تعارض حقيقيٍّ بين المصلحة الشرعيَّة والنَّصِّ، فالنَّصُّ لا يمكن أن يأتي بما يعارض المصلحة، ولا تأتي النُّصوص إلا بأكمل المصالح وأنفعها، فمقصود الطوفيّ هو ما يظنّ أنَّه من دلالة النص وليس كذلك، وإلا فإن النص الثابت يمكن أن يخالف المصلحة، وإنما تحصل المعارضة مع نصّ غير صحيح أو غير صريح، أو مع مصلحة موهومة غير حقيقيَّة.

وهذا يدعونا إلى السؤال الثاني:

هل طريقة بعض المعاصرين في تحريف الشَّريعة باسم المصلحة لها علاقة بنظريَّة الطوفيّ؟

الواقع أنَّ ثَمَّ فروقًا جوهريَّة بين مقولة الطوفيّ ومن يستند إليه من المعاصرين:

١) **الاختلاف الجوهريُّ في فهم المصالح**: فنظرة الطوفي إلى المصالح تعتمد على الميزان الشرعيِّ في تعريف المصلحة وتحديدها، فالمصالح تشمل مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وشاملة لما فيه حفظ الدين والدنيا، ويندرج فيها كلّ ما جاءت الشَّريعة به من الأصول والأحكام، هذه صورة المصالح عند الطوفي وعند غيره من العلماء، لكن المشهد يتغيَّر تمامًا عند المتذرِّعين بالطوفي، فالمصالح عندهم مصالح دنيويَّة بحتة فقط، لا ترى أيّ اعتبار يذكر للمصالح الأخرويَّة، ولا يفهمون شيئًا اسمه مصلحة حفظ الدين، لأنَّ الدين شأن ذاتيٌّ فرديٌّ لا علاقة له بالنِّظام، ينفون كثيرًا من الأحكام الشرعيَّة فلا

يرون فيها أي مصلحة؛ لأنَّها تنافي الثقافة العلمانيَّة السائدة، وبناءً عليه فلفظ المصلحة متّفق عليه بين الطرفين، لكنَّ معناه يختلف جذريًّا بين من ينطلق من مرجعيَّة إسلاميَّة للمصلحة، ومن من يعتمد على مفهوم علمانيٍّ لها، ولهذا ستجد عند الطوفي وغيره من أهل العلم تقرير أحكام الجهاد، وعقوبة المرتدّ، ومنع المحرمات، ويرون ذلك من أعظم المصالح لما فيه من حفظ مصلحة الدين، وهو الشيء المزعج لدى كثير من المعاصرين؛ لأنَّهم يرونها أحكامًا تنافي المصلحة.

٢) **الاختلاف الجوهريُّ في فهم النُّصوص**: فالطوفي وغيره لا يتحدَّثون عن نصوص قطعيَّة ذات دلالة واضحة فيقدِّمون النُّصوص عليها، فهم أهل تعظيم للشَّريعة وحرماتها، وهم بعيدون جدًّا عن هذا الطريق الذي يريد الحداثيّون تعبيده باسم الطوفي، فالنَّصُّ القطعيُّ لا يجوز لأيِّ مسلم تخطّيه، لكنَّ إشكال كثير من الحداثيّين أنَّ النُّصوص كلّها محلّ إشكال، فكلُّها لا تدل على قطع ولا يستمدّ منها يقين، وإذا سمعوا كلمة «قطعيّ» قالوا مباشرة: «من يمتلك الحقيقة»!

٣) **الاختلاف الجوهريُّ في تمييز الأبواب الشرعيَّة**: فأبواب العبادات والمقدرات لها اعتبار خاص في النظر، لأنَّنا علمنا قطعًا أنّها مراد الله، فلا مجال هنا لرفض بعض أحكام العبادات أو الحدود أو المواريث أو الديات أو تفاصيل الجنايات أو الكفارات أو العِدَد أو الطلاق أو شروط النكاح لأنها جاءت مقدَّرة محدَّدة، فلا يعتد فيها بأيِّ خلاف تحت ذريعة المصلحة؛ لأنَّ المصلحة قطعيَّة في اتِّباع مراد الله.

٤) **الاختلاف الجوهريُّ في منهجيَّة النَّظر في النُّصوص**: فالطوفي وغيره من أهل العلم يقصدون الجمع بين النُّصوص، وإعمال كلِّ الأدلَّة، في حين تقوم الطريقة الحداثيَّة ومَن تأثّر بها على إعمال المصالح الدنيويَّة المحضة، ومواكبة العصر، ومسايرة التطوُّر، ثُمَّ إذا وجدوا في أثناء ذلك نصوصًا وأدلَّة لا تنتج ما يريدون، أعملوا فيها سيف التاويل والتحريف حتى لا تكون عائقًا عن الحداثة والتقدُّم، بل إنَّ بعضهم لم يلتفت إلى تأويل النصوص إلا بعد أن رأى أنَّ الناس منجذبين إلى هذه النُّصوص، فعاد إلى النُّصوص ليتخلَّص منها، فشتان بين من ينظر في النُّصوص ليهتدي بها، ومن لا يأتي إليها إلا لمهمة التخلُّص منها!

فنهاية الأمر عندهم في تقديم المصلحة على النَّصِّ هو أن تكون النُّصوص عبئًا لا فائدة منها، فالإنسان يتبع مصالحه أينما كانت، فإن وافق المصلحة عمل بالنَّصِّ اتباعًا للمصلحة، وإن خالفه عمل بالمصلحة، فكان وجود النَّصِّ عبئًا وتلبيسًا وإشغالًا للناس بلا ثمرة، وهو نتيجة طبيعيَّة لمن ينظر للمصلحة بمعيار مختلف عن معيار الشَّريعة، فالنُّصوص إنما جاءت بما فيه مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، فافتراض التعارض بينها وبين المصلحة افتراض مغلوط وسؤال خطأ، لأنَّه يفترض أنَّ النَّصَّ شيء يختلف عن المصلحة، في حين أنَّ النُّصوص في الحقيقة لا تأتي إلا بأكمل المصالح وأشرفها، فالتعارض لا يكون بين المصلحة والنَّصِّ، بل بيَّن مصالح الشَّريعة التي جاءت بها النُّصوص والمصالح الكاذبة التي تأتي بها أهواء النُّفوس.

ومع كلِّ هذا ستبقى مقولة (تقديم المصلحة على النَّصّ) حاضرة في مشهد التحريف والعبث المعاصر، وسيبقى الطوفي -رحمه الله- حاضرًا على لسان كلِّ عابث وقلمه، وما كان يدور في خلدِ أحد أنَّ عبارة قيلت قبل سبعة قرون ستكون ذريعة وسترًا شرعيًّا لأرتال العبث الفكريِّ المعاصر، وهذا نموذج لخطورة زلَّة العالم التي تجعلنا نستشعر عظمة فقه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حين قال: (ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن والأئمة المضلّون).

مصارع المغرقين

حدّث العالم الجليل ابن أبي ذئب بحديث: (من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين)، فقال له أبو حنيفة[1]: أتأخذ بهذا يا أبا الحارث؟ قال: فضرب صدري وصاح بي صياحًا منكرًا، ونال مني، وقال: أحدثك عن رسول الله وتقول تأخذ به! وذلك الفرض عليّ وعلى من سمعه[2].

وسأل رجلٌ الإمام الشافعيَّ عن مسألة فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النَّبيِّ ﷺ. فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص فقال: يا هذا، أيّ أرض تقلّني وأي سماء تظلّني إذا رويت عن النَّبيِّ ﷺ حديثًا فلم أقُل به، نعم على السمع والبصر على السمع والبصر[3].

وقال: إذا رويت عن النَّبيِّ ﷺ حديثًا صحيحًا فلم آخذ به فأنا أشهدكم أنَّ عقلي قد ذهب[4].

وقال وكيع بن الجراح لشخصٍ اعترض عليه بقول أحد التابعين: أقول لك قال رسول الله ﷺ وتقول قال إبراهيم! ما أحقّك أن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا[5].

---

(١) هو سماك بن الفضل الشهابي، الذي يروي عنه الشافعي هذه القصة، وليس هو الإمام المعروف صاحب المذهب.

(٢) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ٤٥٢-٤٥٤، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٣٠٠.

(٤) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٣٠١.

(٥) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٢٨٨.

وروعة هذه النماذج تغري الكاتب بالاسترسال، وتشدّ القارئ لطلب المزيد بما يقف القلم معه عاجزًا عن استقصاء أحوالها، لأنّها نماذج رائعة مسطّرة بمدادٍ من نور في سجل علماء الإسلام، تكشف عن صفة التجرُّد والتسليم لخطاب النَّبيِّ ﷺ، فالآراء والاجتهادات تقف جانبًا حين يأتي حديث النَّبيِّ ﷺ.

لم يكن أحد من فقهاء الإسلام يردّ حديث النَّبيّ ﷺ إذا صح عنده، بل ولا حتى يتوقَّف في ذلك لأيِّ سبب كان، وكلّ ما وقع من ترك بعض الفقهاء لبعض الأحاديث فإنما كان بسبب عذر خاص ناشئٍ عن عدم بلوغ الحديث له، أو كونه يتأوّله بما يخالف ظاهره، أو يراه معارضًا بما هو أقوى منه، وأما أن يكون أحد منهم قد ترك حديثًا واحدًا (تركًا غير جائز، فهذا لا يكاد يصدر من الأئمَّة)[1].

ولا عجب، فالعلماء هم أعظم الناس خشية لله: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [**فاطر**: ٢٨]، ومن تمام هذه الخشية ولوازمها أن يسلم وينقاد لمن أمره الله تعالى بطاعته والتسليم لكلامه: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾ [**آل عمران**: ٣١].

هو منهج سار عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان من أئمة الإسلام وفقهاء المذاهب، غير أنَّ ثَمَّ منهجًا آخر ما زال في نفسه ضعف في كمال التسليم لسُنَّة النَّبيِّ ﷺ، فيضع من الشروط والقيود على سُنَّة النَّبيِّ ﷺ بقدر ما في قلبه من مرض الشكِّ وضعف الانقياد، فيموت التسليم عند بعضهم حين **يلغي اعتبار السُّنَّة إطلاقًا من التشريع**، فلا يؤمن إلا بالقرآن فقط، وهي دعوى مخادعة، وإلا فلو آمن بالقرآن حقًّا لآمن بسُنَّة النَّبيِّ ﷺ كما جاءت بذلك نصوص القرآن، بل وواقع الحال أنهم لا يؤمنون بقطعيّات القرآن في القضايا التي تنافي الثقافة العلمانيَّة المعاصرة، فحقيقة الأمر أنَّه استثقال للتشريع ومحاولة للتخفّف من جزء كبير منه.

---

(١) رفع الملام لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٤٨.

وبعضهم يشترط في السُّنَّة أن تكون متواترة لا آحادًا، فيلغي أكثرية سُنَّة النَّبيّ ﷺ بتقسيمات محدثة لم يعرفها الصحابة ولا التابعون ولا من بعدهم، **وبعضهم يشترط في الآحاد التي يقبلها ألّا تكون في العقائد**، أو **أن تكون في غير القضايا التشريعيَّة المهمَّة كمسائل السياسة والحكم ونحوها**، واللافت أنّ هذه الشروط التي يضعون تتبخّر حين يأتي الحديث موافقًا لهواهم، فتجد من يشترط التواتر يستدل بأحاديث الآحاد ويردّ أحاديث المتواتر، ومن يشترط ألّا تكون في القضايا العقديَّة أو التشريعيَّة المهمَّة يستدلُّ ببعض الأحاديث في هذه الأبواب حين تكون موافقة لهواه ويردّ بعض الأحاديث المتواترة ولو كانت في هذه الأبواب المهمَّة.

وآخرون يشترطون في السُّنَّة أن تكون قطعيَّة الدلالة، أو قطعيَّة الدلالة والثبوت، أو مجمعًا عليها بين العلماء، أو ألّا تكون معارضة للعقل أو المصلحة أو مقاصد الشَّريعة، وخذ ما شئت من هذه الشروط والقيود التي لا تنتهي ولا تتوقَّف عند حدٍّ، وكلَّما جاء حديث على خلاف ما تهوى النفوس جاءت هذه الشروط والقيود للتخلُّص، وهي صورة منافية للتسليم الذي كان عليه أئمة الإسلام وفقهاؤه الكبار.

إنَّ سُنَّة الرَّسول ﷺ سياج واحد، واختراق حديث واحد وترك العمل به بلا سبب معتبر سيؤدّي إلى مزيد من التهاون والتساهل بأجزاء أخرى من السُّنَّة إلى أن تتعطل السُّنَّة بالكُلِّيَّة، وحين يعوّد المسلم نفسه ويعتاد قلبه على وضع الشروط والقيود لما يقبله من سُنَّة النَّبيِّ ﷺ فإنَّه يكون قد بدأ في شقّ طريقٍ جديدٍ خارجًا به عن جادّة أهل السُّنَّة والجماعة، فما يلبث أن يزداد انحرافه وشتاته حتى لا يبالي الله به في أي أودية الضلالة هلك.

ولهذا تجد من يضع مثل هذه الشروط لا يجد نفرة أو غضاضة في قلبه من إنكار شيء من السُّنَّة ولو بلا سبب، لأنّ هذه الشروط لم تأتِ أصلًا إلا من حالة شكٍّ بأصل

ثبوت السُّنَّة، فكان التهاون في حديث واحد نابعًا من مرض يسبب التهاون في إنكار المزيد.

لقد كان علماء الإسلام مدركين تمامًا لخطر التهاون ولو بحديث واحد من أحاديث النَّبيِّ ﷺ، ويستحضرون أنَّ ترك حديث واحد بلا عذر هو خرقٌ يغرق سفينة النجاة، لهذا قال نعيم بن حماد: من ترك حديثًا معروفًا فلم يعمل به وأراد له علّة أن يطرحه فهو مبتدع[1].

إنها سنة النَّبيِّ ﷺ، هي كسفينة نوح من ركبها نجا من الغرق ووصل إلى العافية والسلامة التي يريدها، ومن تركها وبحث عن النجاة بطرق أخرى فالغرق والهلاك لا بُدَّ آتيه ولو بعد حين، ومن لا يقبل السُّنَّة إلا بشروط وقيود فقد ركب السفينة وهو يجتهد في شقّ خروق في أسفلها وأعلاها، فما تبرح به السفينة أن تغرق، فلا ينفعه حينئذٍ نداء الناصحين: اركب معنا ولا تكن مع المغرقين.

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٢٩٩.

من (السّلامة) إلى (الغِلِّ)

ينشأ المسلم وهو يجد هذه المعاني تتعزَّز في نفسه يومًا بعد يوم، يتلقّاها في البيت والمسجد والمدرسة، ينمو في قلبه حبُّ الصحابة -رضي الله عنهم- وتوقيرهم، ويعتاد لسانه الترضي عنهم وذكرهم بالخير، وتألف نفسه كمال الأدب معهم والكفّ عن أي شيء يسيء لمقامهم.

أثمرت هذه التنشئة الإسلاميَّة مكانة عميقة للصحابة في نفوس الناس، تشتعل غضبًا ضدّ أيِّ إساءة تنال من أحد منهم.

وحتى يبقى القلب في كمال الطهارة والسلامة تجاه هذا الجيل الإسلاميِّ الفريد، جاءت وصيَّة أعلام الإسلام الكبار بترك الخوض فيما شجر بين الصحابة -رضي الله عنهم-، حتى لا تنتج القراءة الخاطئة لهذه الأحداث منابت غلّ وضغينة في قلب المسلم تجاه صحابة رسول الله، فأوصوا -لنصحهم وعلمهم- بترك الخوض في هذا الباب، فلا يُتحدَّث فيه إلا مع الاحتياط التامّ في استيفاء شروط العلم والعدل وحفظ المكانة، وبما لا يكون ذريعة للاستطالة أو فساد الفهم وسوء الظن.

فأحداث الفتنة ليست شيئًا مغلقًا أو محذوفًا من تاريخ الإسلام، فلقد تكلَّم فيه العلماء وبحثوا تفاصيله وأجابوا عن الإشكالات المثارة، وهذا يبدد الوهم الذي يجثم في صدور بعض الناس حول هذا الموقف السلفيِّ من الصحابة، وهو وهمٌ مركَّب يجهل حقيقة موقف السلف، ولا يفقه -في جزئه الآخر- حقيقة الدوافع العقليَّة العميقة في هذا الموقف، **ويمكن أن نستلهم بعض هذه الدوافع في العناصر الآتية:**

أوَّلًا: احتواء كتب التاريخ على خريطة واسعة من الأخبار والأقوال والتفصيلات التي رسمها إخباريون كذبة وخصوم مبتدعة، وأكثر من يخوض فيما شجر بين الصحابة لا يسلم من قَبول كثير من هذه الأخبار ورواياتها والبناء على مضامينها، وليس لدى أكثرهم القدرة على فحص الأخبار وتمييز صحيحها وسقيمها، بما يجعل صورة الأحداث تترسخ في وعيهم بنسختها المكذوبة التي رسمها خصوم الصحابة.

وما يزال كثير من الباحثين يعتمد على هذه الأخبار، وينقل عن الضعفاء والمتروكين والوضّاعين، ثم يتحدث بكلِّ ثقة بأنَّه يعتمد على مصادر تاريخيَّة موثوقة، بمجرد أنَّه ينقل من أحد كتب التاريخ الشهيرة!

لقد بُحَّت -أيها الناس- أصوات العلماء والمحقِّقين وهم يحذِّرون مثلًا من (أبي مخنف لوط بن يحيى)، ويذكرون أنَّه إخباريٌّ تالف متروك الرواية، حتى غدا هذا من المعلومات الشائعة، ومع ذلك فما يزال كثير من المؤلِّفين يبني قائمة طويلة من الأحكام والتحليلات بناءً على روايةٍ محفورٍ في أولها: قال أبو مخنف!

ثانيًا: أنَّ الخوض في تلك التفصيلات والأخبار لا يترتّب عليه أيّ فائدة عمليَّة أو ثمرة فقهيَّة، فهي حوادث تاريخيَّة وقعت تحت ظروف وملابسات معيَّنة أنتجت فتنة بين الصحابة -رضي الله عنهم-، كانوا فيها مجتهدين ومتأوّلين، ولا يترتّب على إدراك تفاصيلها علم بأحكام شرعيَّة أو تأثير في جانب فقهيٍّ أو عقدي معيَّن، فالجهل بخفاياها وعدم إدراك تفصيلاتها لن يمسّ بتاتًا أيّ قضيَّة شرعيَّة، وهذا ما يبدِّد الوهم الذي يسكن بعض الناس حين يظنُّ أنَّه أمام حقبة تاريخيَّة مخفيَّة، وواقعة لا بُدَّ من إعادة قراءتها، ويشعر أنَّه يكتشف من خلالها مواقف شرعيَّة مهمَّة، والحقيقة أنَّ أحكام الشرع وتصوُّرات المسلم لن تتأثر بمعرفته هذه التفصيلات أو إعراضه عنها، ولهذا

كانت وصيَّة السلف في الكفِّ عمّا شجر بينهم لأنَّه من قبيل فضول البحث الذي لا طائل من ورائه.

ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل لمن سأله عن القراءة في الكتب التي فيها ذكر ما شجر بين الصحابة: لا تنظر فيها، وأيُّ شيء في تلك من العلم؟ عليكم بالسُّنن والفقه وما ينفعكم[١].

وقال عنها: هذه الأحاديث تورِّث الغِلَّ في القلب[٢].

ثالثًا: أنَّ الحكم على الصحابة يتطلَّب عدلًا وإنصافًا وموازنة بين الحسنات والسيئات، وألّا يكون أيّ اجتهاد أو خطأ سببًا لإلغاء ما عداه، وهذا ميزان دقيق لا يحسن أكثر الناس ضبط ميزانه، فينتج عن ذلك استطالة عليهم، وبغي في حقّهم، وهذا البغي والجور محرم في حقِّ أيِّ أحد من الناس، فكيف بصحابة النَّبيِّ ﷺ؟

الحديث هنا عن جيل قد أثنى عليه القرآن الكريم: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [التوبة: ١٠٠]، ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]، ووعدهم جميعًا -سابقهم ولاحقهم- بالحسنى: ﴿لا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: ١٠]، وأوصانا رسولنا الكريم ﷺ بهم فقال: (لا تسبّوا أصحابي)[٣].

(١) انظر: السُّنَّة، للخلال ١/ ٣٩٨.

(٢) انظر: السُّنَّة، للخلال ١/ ٤٠٠.

(٣) اخرجه البخاري (٣٦٧٢) ومسلم (٢٥٤٠)

فمن العقل والحكمة والديانة أن يتحفظ المسلم عند نظره في مواقف هؤلاء الناس الذين يتحدث القرآن الكريم عنهم بهذه الكيفيَّة، وأن يعلي من قدرهم كما أعلى الله من قدرهم، فيتولاهم جميعًا، ويدعو لهم جميعًا، ويرجو أن يحشره الله في زمرتهم، ويتحفظ من ولوج بابٍ يكون ذريعة إلى أيِّ إساءة لمن عظم الله حقَّهم.

إنَّ غياب العدل في حقِّهم، والعلم بحالهم، والإنصاف في تقويمهم، هو الذي جرَّأ كثيرًا من المبتدعة على الخوض في أعراضهم، والنيل من مقامهم، بما أنتج غلًّا وكرهًا دفينًا في نفوسهم في حقِّ صحابة رسول الله، وهي صفة خليق بها الكفار لا أهل الإيمان ﴿**لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ**﴾ [**الفتح**: ٢٩].

رابعًا: حاجة هذه الأحداث للرؤية الشموليَّة التي تعرف دوافعها، وتضبط أحداثها، وهي تخفى غالبًا على أكثر الناس، فيقرأ الأحداث منتزعة من سياقها، مقطوعة عن دوافعها، بما يتسبب في فهم الموقف على غير ما كان عليه، فيقع في قلبه شيء على صحابة رسول الله.

اقرأ معي هذا التقويم الموضوعيّ المنصف الذي يظهر الحقّ، ويردّ على أيّ خطأ، وفي الوقت نفسه يحفظ الصدر سليمًا تجاه هذا الجيل:

(إنَّ هذه الآثار المرويَّة في مساويهم، منها ما هو كذب ومنها ما قدر زيد فيه ونقص وغير من وجهه، والصحيح فيه هم فيه معذورون: إما مجتهدون مصيبون وإما مجتهدون مخطئون، وهم مع ذلك لا يعتقدون أنَّ كلَّ واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى إنهم ليغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم، لأنَّ لهم من الحسنات التي تمحو السيئات ما ليس لمن بعدهم.. ثم إذا

كان قد صدر من أحدهم ذنب فيكون قد تاب منه أو أتى بحسنات تمحوه أو غفر له بفضل سابقته أو بشفاعة محمَّد الذين هم أحقُّ الناس بشفاعته أو ابتُلِي ببلاء في الدنيا كفّر به عنه.. ثمّ القدر الذي ينكر من فعل بعضهم قليل نزر مغمور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم)[١].

خامسًا: لم يقُل أحد من السلف إنَّ الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا معصومين، أو أنَّ كلَّ فعل صدر منهم فهو حجة ودليل معتبر، وحينئذٍ فأيُّ خطأ أو اجتهاد صدر من بعضهم مما يخالف فيه الدليل فإنَّ المسلم بداهة سيأخذ الدليل، وحينها فلا معنى للخوض في تفاصيل هذه الأخطاء وإثارة الحديث فيها مرَّة بعد مرَّة بمناسبة وبغير مناسبة، إلا شحن النفوس بالغِلِّ والضغينة عليهم، ولهذا تجد في القرآن من دعاء المؤمنين: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [**الحشر**: ١٠]، فكثير من النقد الموجَّه لهم هو من قبيل الغِلِّ ومرض القلب ليس إلا، وإلا فأيُّ فائدة من الحديث عن أحدٍ من صحابة رسول الله ﷺ لأجل الطعن فيه وذمِّه وعيبه؟ وما الفائدة من إثارة ما قد يوغر الصدور من مواقف أو أحاديث تاريخيَّة بمناسبة وبغير مناسبة، بلا تحقيق فيها ولا تدقيق، إلا أن يمتلئ قلب المسلم غِلًّا وحنقًا على صحابيٍّ لقي ربَّه من قرون طويلة؟

ورُبَّما قال بعضهم هنا: إنَّ هذا الموقف هو من قبيل تقديس الأشخاص دون تقديس المبادئ. وهذا خطأ مبنيٌّ على سوء تصوُّرٍ للموضوع، فلم يقُل أحد بتصويب كلِّ ما صدر من الصحابة حتى يقال إنَّ هذا تقديس للأشخاص يضرُّ بتقديس المبادئ، فالمبادئ واضحة ولم يقُل أحد بتقديم أيِّ شيء عليها، إنما الحديث عن تقدير الشَّخص وحفظ سابقته ومقامه وترك الإساءة والطعن فيه، وهذا لا يضرُّ المبادئ في

(١) العقيدة الواسطية، ص ١٢٠-١٢١.

شيء، فليس من ضرورة حفظ المبادئ أن تطعن في الأشخاص، أو تسبّهم، أو تخوض في نواياهم، أو تثير الطعن فيهم بمناسبة أو بغير مناسبة.

ومن الأوهام هنا، المُجرِّئة على صحابة رسول الله، القول: إنَّ الصحابة ليسوا بمنزلة واحدة، وإنَّه لا يمكن مساواة بعض من أسلم بعد الفتح بأبي بكر وعمر. وهذا كلام صحيح، وهو ما يقوله أهل السُّنَّة[1]، فالصحابة درجات، وبعضهم أفضل من بعض، والتفضيل ليس فيه إساءة لأحد، إنما لا يجوز أن يكون هذا التفضيل سببًا للجرأة على أحد منهم وتهوين ذمّه والطعن فيه.

سادسًا: إنَّ من يقرأ حادثة الفتنة برؤية شاملة، ولديه قدرة على تمييز الأخبار الصحيحة والسقيمة، فإنَّه في النهاية سيصل إلى ما وصل إليه السلف الصالح -رضي الله عنهم-، من توقير الصحابة وحبّهم وتقدير إيمانهم وتضحيتهم في سبيل الله، وأنّ هذه الفتنة ليست طاعنة ولا منقصة لهم، بل إنَّ هذه الفتنة تقدير ربانيٌّ ليعرف المسلم عظمة هذا الجيل في كلِّ الأحوال حتى في حال الفتنة، ويعرف الأحكام الشرعيَّة الواجبة في مثل هذه الفتنة، والأخلاق الإسلاميَّة الرفيعة حتى في أشدِّ حالات الفتنة والقتال.

فوصيَّة علماء السلف بالكفِّ عن هذه الأحداث لم يكن جهلًا منهم بحالها، ولا خشية من ظهور حقائقها، بل هم من أعلم الناس بها، قد فحصوا رواياتها، وحرروا أحكامها، وضبطوا أحوالها فعرفوا أنها موصلة إلى حبِّ الصحابة واعتقاد فضلهم، ورَأَوا أنَّ الخوض فيها لا ثمرة عمليَّة فيه وقد يكون ذريعة للاستطالة والغِلّ، فكان من النُّصح للناس أن يبينوا لهم هذا المنهج، وهي النتيجة العلميَّة التي سيجدها من يقرأ -بعدل وعلم- تفاصيل هذه الفتن.

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ١١٥-١١٦.

وقد يأنف بعض الناس من الأخذ بقول بجمهور السلف وأئمّته وكبار محدّثيه الذين ميّزوا الأخبار وتتبّعوا الأحوال، فيشعر أنَّ هذه حالة تقليد وتضليل، ثم ينقاد وبكلِّ سهولة ويصدّق كلَّ ما يقرؤُه في كتاب أو يسمعه من خطيب!

وربما شعر أنَّ ثَمَّ مؤامرة لتضليله عن معرفة أحداث التاريخ فدفعه ذلك لمزيد حرص وعناية لقراءة تلك التفاصيل، وبدلًا من أن يتَّجه لمنهج الأئمَّة والمحدِّثين الكبار الذين خبروا الأحداث وعرفوا تفاصيلها فسلكوا به -بعد علم ودراية- منهج سلامة الصدر وطهارة القلب وحفظ اللسان، أخذ الرجل يبحث عن ناقصي العلم والعدل ليملؤوا قلبه حنقًا وحقدًا وضغينة وغِلًّا على أصحاب رسول الله ﷺ، فينتقل من سلامة الصدر إلى الضغينة والغِلّ، فيا حسرتاه! ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ [**الحشر**: ١٠].

الانقياد المشروط

اعتاد كثير من ذوي التوجُّهات المنحرفة عن النَّصِّ الشرعيِّ أن يقلِّب في كتب الفقهاء أو يستفيد من التقنيَّة الحديثة لاستخراج الأقوال والاختيارات الفقهيَّة «القديمة والحديثة»، التي يرونها تتفق مع بعض رؤاهم؛ ليصنعوا من أجزائها زورقًا آمنًا؛ لتجاوز أمواج الاعتراض والنكير التي لا تزداد نحو عبثهم إلا دفعًا وتصاعدًا.

وقف بعدها يشير بطَرْف عينه إلى كلِّ من يذكِّره بقول الله وقول رسوله ﷺ بأنَّ «فلانًا» يرى كذا، وأنَّه يرى رجحان اختيار «فلان»، وأنَّ المسألة فيها اختلاف، فلا يصحُّ التضييق على الناس؛ ما دام في المسألة خلاف لأحد من الفقهاء.

إنَّ هذه القضيَّة قد فصل فيها أَحكَم الحاكمين في نصٍّ مُحْكَم تنزيله؛ إذ قال تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]؛ فما يحدث من خلاف في الأحكام الشرعيَّة، فإن مردَّه إلى كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ، هذا ما يستشعره بالضرورة كلّ منقادٍ لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، وأما الاحتجاج بخلاف الفقهاء في ترك العمل بالنُّصوص فهو قلب للقضيَّة؛ إذ أصبح حكم الله ورسوله حينها متوقِّفًا على كلام الفقهاء؛ فما دام ثَمَّ قول فقهيٌّ مخالف، فالنُّصوص متعطِّلة لحين الاتفاق على العمل بها، وبدلًا من أن تُحاكَم أقوال الفقهاء لنصوص الوحي، تصبح دلالة الوحي متوقِّفة حتى يُتَّفق على مفهومها.

لا شكَّ أنَّ هذه ممارسة بعيدة كلَّ البُعد عمَّا كان عليه الفقهاء في خلافاتهم الفقهيَّة؛ فهم وإن اختلفوا في كثير من المسائل إلا أنَّهم متَّفقون -قطعًا- على أنَّ دلالة النُّصوص هي الحاكمة عليهم، وأنَّ أقوالهم تتلاشى مع حضور الوحي، ولم يكن أحد منهم

يشترط الإجماع على النَّصِّ حتى يُعمل به، ولا كان خلاف الفقهاء سقفًا يحول دون نفوذ نور الوحي، وقد كان هذا مفهومًا متقرِّرًا لدى جميع فقهاء المذاهب؛ فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنَّ المختلَف في تحريمه لا يكون حلالًا؛ حيث يقول: (هذا مخالف لإجماع الأمة، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام)[1]. وحَكَم الفقيه ابن حزم على مَنْ هذا حاله، فقال: (ولو أنَّ امرأً لا يأخذ إلا بما أجمعت عليه الأُمَّة فقط، ويترك كلَّ ما اختلفوا فيه مما قد جاءت فيه النُّصوص، لكان فاسقًا بإجماع الأمة)[2]، كما حكى ابن القطَّان اتفاق العلماء على حرمة ترك ما صحَّ من الشرع والاكتفاء بما أُجمِع عليه فقط[3].

وبلسان الناقد البصير يعلّق الإمام الشاطبيّ على هذه الظاهرة قائلًا: (وقد زاد الأمر على قدر الكفاية حتى صار الخلاف في المسائل معدودًا من حجج الإباحة)[4].

ويطول المقام في تتبُّع أقوال الفقهاء في هذا الأصل الذي نختمه بهذه الخلاصة التي حرَّرها الحافظ ابن عبد البرّ: (الاختلاف ليس بحجَّة عند أحد عَلِمْتُه من فقهاء الأُمَّة؛ إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجَّة في قوله)[5].

ولا شكَّ أنَّ هذا موقف صارم، ورأي شديد ضدَّ من يعطِّل دلالة النُّصوص بحجَّة الخلاف لإدراك الفقهاء لِمَا في هذا الرأي من جنوح عن حقِّ التعظيم والانقياد الواجب للنَّصِّ الشرعيِّ.

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧٠.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٩١، بل ذهب ابن حزم إلى أبعد من هذا، فقال عن هذا القول: (بل قد أصبح الإجماع على أنَّ قائل هذا القول معتقدًا له كافرٌ بلا خلاف؛ لرفضه القول بالنُّصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها)، الإحكام ١/ ٤٨١.
(٣) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٦٥.
(٤) الموافقات ٤/ ٥٠٧.
(٥) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٥.

إنَّ خلاف الفقهاء في القضايا الفقهيَّة كان لاختلافهم في تأويل النَّصِّ؛ فهو من النَّصِّ يبدأ وإليه يعود، ومَنْ خالف حُكْم النَّصِّ، فإنما خالفه لاجتهاد يُثَاب فيه على جهده وصِدْق نيَّته؛ وإن خالف النَّصّ، ولم يكن حالهم حال المعرِض تمامًا عن النَّصِّ، وبعد أن يحسم خياراته ويحدّد موقفه بحسب المفاهيم والقيم التي يؤمن بها يرجع بعدها للنصِّ الشرعيِّ؛ ليبحث عن مخرج وحلٍّ لمشكلة النَّصِّ، يتمكَّن بها من تخفيف حدَّة الاعتراض التي لا يطيقها فيأتي حينئذٍ بزورق الخلاف الفقهيِّ؛ فهل يستويان؟

ومن طريف القوم: أنَّهم -مع كلِّ هذا- حين يأتي الحكم المجمَع عليه بين فقهاء الإسلام ويتأكَّد لهم اتفاق فقهاء الإسلام على حكمٍ من الأحكام التي لا تروق للذائقة العصريَّة؛ فإن بوصلة التفكير لديهم يتحرَّك سهمها إلى الجهة المقابلة، فيتذكَّر أنَّ الإجماع من الأساس مشكوك فيه، ويورد بعض شُبَه منكري الإجماع في التشكيك في حجِّية الإجماع أو إمكان وقوعه واستحالة الجزم بنفي وجود قول فقهيٍّ معيَّن.

حتى وإن تمكَّنتَ -بعد هذا كلِّه- من إثبات الإجماع وأوقفتَه بعينيه على دلائل الإجماع؛ فإن بوصلة «الزورق» سترفع لافتة: أنَّ ثَمَّ اختياراتٍ فقهيَّة من المعاصرين، ومن غير المتخصِّصين -عند الحاجة إليهم- تخالف في هذا، وإنَّه يراه القول الموافق للنَّصِّ الشرعيِّ!

فهذا التفكير المنطقيُّ يشترط الإجماع للاتفاق على النَّصِّ، وحين يأتي الإجماع يشكِّك في صحّته وإمكانه، وحين يزول هذا التشكيك يرجع ليتمسَّك بأيِّ قَشَّة من أقوال المعاصرين!

هل لهذه (الظاهرة) تفسير أو علاج خير من أن يقرأ فيها قول الله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾ [**المائدة**: ٩٢].

أين الثوابت والمتغيِّرات؟

لست أعرف بالضبط تاريخ أول استعمالٍ لهذا المصطلح في الفكر الإسلاميِّ، لكنَّه قطعًا نشأ متأخرًا ولم يكن معروفًا في التراث الفقهيِّ القديم، وهو كبقيَّة المصطلحات المحدثة لا يتعامل الإنسان معها بحساسيَّة لكونه مصطلحًا جديدًا، فلا مشاحَّة في الاصطلاح ولا إشكال فيها بحدِّ ذاتها ما دامت محتفظة بخصلتين: ألّا تحتوي على مخالفة شرعيَّة، وأن يُوضَّح المقصود بها بما يزيل الإشكال.

وحين نستعرض تفسيرات المعاصرين للثوابت والمتغيِّرات في الشَّريعة الإسلاميَّة نجدها ترجع لثلاثة تفسيرات رئيسة: تفسير الثوابت بالقطعيّات والمتغيّرات بالظنيّات، أو تفسير الثوابت بالمجمع عليه والمتغيّرات بالمختلف فيه، أو تفسير الثوابت بالأصول والمتغيّرات بالفروع.

وحقيقة هذه التفسيرات ترجع لمعنى واحد، فالثوابت هي الأصول الكليَّة القطعيَّة المتّفق عليها، والظنيّات هي ما كان دون ذلك من الجزئيات والفروع.

ويبقى تفسير المصطلح ليس فيه اشكال كبير، فلا غضاضة في أن تُفسَّر الثوابت والمتغيّرات بأيِّ معنى يُتَّفق عليه.

إذًا أين الإشكال؟

الإشكال هو في الأحكام التي تترتّب على هذا التقسيم، وفي التصوُّرات التي تبنى على هذه التفسيرات، فسؤال: **أين الثوابت والمتغيّرات؟** ليس مشكلًا كسؤال: **ما الذي سيترتّب على تفسير الثوابت والمتغيّرات؟**

فتسمية بعض أحكام الشَّريعة بالثوابت، وتسمية غيرها بالمتغيرات، لا إشكال كبير فيه ما دام أنَّه محصور في التسمية والاصطلاح، الإشكال فيما يترتب على هذا التقسيم.

وهنا يحصل الاختلاف ويعظم الإشكال.

فبعض الناس يفسّر المقصود بشكل صحيح ويقيم الفروق بين الثوابت والمتغيّرات برؤية شرعيَّة صحيحة، وآخرون يبنون على هذا التقسيم كثيرًا من الأحكام الباطلة.

وبعضهم يرتّب على هذا التقسيم تصوُّرًا يقوم على أنَّ الثوابت هي الأحكام الشرعيَّة التي يجب الخضوع لها، وأما المتغيّرات فهي خارج الشَّريعة وهي اجتهادات يمكن أن يأخذ الشَّخص منها ما يشاء، فالعبرة بمقاطع الإجماع، وأما ما حصل فيه الاختلاف فالإنسان منه في سعة، يأخذ منه ويذر بحسب ظروف المرحلة وما يحقِّق المصلحة وما يلائم تطوُّر المجتمع.

وهذا تفسير مختلٌّ؛ لأنَّه يلغي دائرتين واسعتين من الشَّريعة، هما الأوسع من أحكام الإسلام: دائرة المختلف فيها، ودائرة الظنيّات.

فدائرة الظَّـنِّيّات: هي أحكام شرعيَّة ثابتة وملزمة ويجب اتباعها، وكونها تسمى «ظنيَّة» هو مجرَّد اصطلاح، لا يعني أنها خارج الشَّريعة أو غير ملزمة، فالظنُّ واليقين هما في مرتبة الجزم بالحكم، فأنت توقن بالحكم بدرجة يقينيَّة قطعيَّة أو يغلب على ظنِّك بما يوجب العمل به، لا أن تثبت الحكم أو تنفيه، فبعض الأحكام الشرعيَّة ضروريٌّ جاءت الدلائل اليقينيَّة عليه إلى حدِّ الضرورة؛ كوجوب الصلاة والزكاة وتحريم الخمر والرِّبا والزِّنا، وبعض الأحكام قطعيٌّ يقينيٌّ لكنَّه دون ذلك، وبعضها جاءت فيه دلائل معتبرة لكن القطع به لا يصل إلى القطع والضرورة، لكن هذا لا يعني أنَّه ليس حكمًا شرعيًّا، ولا أنَّ أمر الإيمان به يرجع للإنسان إن شاء عمل به وإن شاء ترك، بل

هو ملزم وواجب، لكن مراتب الإيمان تختلف، فدرجة الإيمان بحرمة الزنا ليست كدرجة الإيمان بحرمة النظر المحرم، ودرجة الإيمان بالسُّنَّة المتواترة ليست كدرجة الإيمان بالسُّنَّة الآحاد، كما أنَّ من الشَّريعة ما هو فرض لا يدخل الإنسان الإيمان إلا به كالشهادتين، ومنها ما هو فرض يخرج من الإيمان بتركه كالصلاة، ومنها ما هو فرض يضعف الإيمان ولا يزيله كترك الحجّ، ومنها ما هو دون ذلك، لكنَّها جميعًا داخلة في أحكام الإسلام وإن تفاوتت في قوَّتها.

فالغلط في هذا التفسير أنَّه جعل دائرة «الظّنّيّات» من المتغيّرات غير الملزمة، فنفى جملة واسعة من أحكام الشَّريعة لتوهُّمٍ فاسد بأنَّ كلمة «الظنِّ» مساوية للتوقُّع والشَّكِّ، وهي ليست كذلك، بل أحكام ثابتة وصحيحة.

الدائرة الثانية، دائرة المختلف فيه: فيجعلون كلّ حكم وقع فيه خلاف بأنه حكم متغير غير ملزم، وهذا النظر يتصوّر أنَّ أحكام الشَّريعة لا بُدَّ أن تكون مجمعًا عليها حتى تكون ملزمة، فهو يقلب معادلة الشَّريعة، لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]، وهو يريد ردّ كلام الله وكلام رسوله ﷺ إلى كلام الناس، فكأن الشَّريعة لا اعتبار لها إلا إذا أجمع عليها العلماء، وكأنَّ الأحكام لا تكون ملزمة للمسلم إلا إذا أجمع عليها العلماء، وهذا معنى ساقط متَّفَق على فساده.

واشتراط الإجماع لجعل الأحكام الشرعيَّة ملزمة كلام سجاليٌّ يأتي به بعضٌ للجدال لا غير، وإلا فلا أحد يطرد هذا الكلام فيقول على الحقيقة أنَّه لا يعتقد بشيء إلا بعد الإجماع، ولهذا كان ابن حزم دقيقًا حين قال عن هذا: أنَّه (مذهب لم يخلق له معتقد قطّ، وهو ألّا يقول القائل بنصٍّ حتى يوافقه الإجماع)[1].

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٤٨١.

وهذا الذي يقتصر على الإجماع دون المختلف فيه، لا بُدَّ أن يرجع فيفسد حتى القضايا القطعيَّة، فإنه: (لا بُدَّ أن يخالف الكتاب والسُّنَّة حتمًا في كثير من القضايا، هذا في المخالفة القطعيَّة، فأمّا الظّنّيَّة فحدِّث عن كثرتها ولا حرج)[1].

الخلاصة إذًا أنَّ أمامنا طريقَين للتعامل مع هذا المصطلح:

الطريق الأول: تفسير الثوابت بأنها هي القطعيّات والمتغيّرات هي الظنيّات، فيجب على من يسلك هذا الطريق أن يكون منهجه قائمًا على عدم ترتيب أحكامٍ على هذا الاصطلاح، وإنما يقال إنَّ هذا ثابت وهذا متغيِّر لبيان درجة الحكم وليس لجعل أحدهما ملزمًا والآخر غير ملزم.

الطريق الثاني: فإن ترتبت الأحكام على هذا الاصطلاح، فيجب أن يُفسَّر الثابت والمتغيّر بشكل دقيق وصحيح لا يتضمَّن تجاوزًا على الحكم الشرعيِّ، وهذا التفسير سيكون **بجعل الثابت: ما ثبت بدليل شرعيٍّ سواء كان قطعيًّا أو ظنيًّا، أُجمع عليه أو اختُلف فيه**، فهذه مساحة ثابتة مرتبطة بالدليل الشرعيِّ، **والمتغيِّر: هو الحكم الاجتهاديُّ الذي كان مرتبطًا بعرف أو مصلحة معيَّنة، ويتغير حكمه بتغيُّر الزمان والمكان.**

وهذا الطريق أصحُّ في التَّعامل مع هذا المصطلح، فالأحكام الظنيَّة والخلافيَّة ليست متغيِّرة، بل هي ثابتة، ووقوع الخلاف لا يجعلها متغيرة، لأنَّهم يختلفون بناءً على رؤيتهم في الأدلة، فهم يدورون حول محور ثابت، فيجب أن يكون الاختيار والترجيح بناء على هذا المحور، وليس متغيرًا بحسب الزمان والمكان.

(١) الأنوار الكاشفة، ص ٣٣.

وهو منهج أصوب في تفسير «الثوابت» و«المتغيّرات»؛ لأنَّه يفسِّر المتغيِّر بما يناسب لفظه، فالمتغيِّر في الأحكام هو ما كان معلّقًا على وصف متغيِّر، كعرف سابق أو مصلحة مرتبطة بظرف معيَّن، فحين يتغيَّر الوصف الذي كان سبب الفتوى تتغيَّر الفتوى تبعًا لذلك، ومن الخطأ: جعل الأحكام الشرعيَّة الظنيَّة أو الأحكام المختلف فيها في دائرة المتغيِّرات فهو خطأ؛ لأنَّها ليست متغيِّرة، ووقوع الخلاف فيها لا يحيلها متغيِّرة، والاختلاف الذي وقع فيها ليس تغيُّرًا، بل هو اجتهاد في فهم الدليل الشرعيِّ الثابت، فهو راجع لاختلافٍ في الفهم، وليس تغيُّرًا مرتبطًا بالزمان والمكان.

وهذا المنهج هو الأسلم أيضًا، نظرًا لأنَّ هذه المصطلحات قد عمَّ استعمالها لدى كثير من الناس على اختلاف توجهاتهم ومقاصدهم، بما يحتّم مزيد عناية على ضبط المصطلحات وتأكيد دقّة معانيها حتى لا تكون ذريعة لتمرير بعض التصوُّرات المنحرفة من خلال المفاهيم المقبولة.

مشكلة مثل هذه المصطلحات المحدّثة أنها تحوي حقًّا وباطلًا، وفيها تفسيرات صحيحة وأخرى فاسدة، والفرق الذي يميّز المعنى الصحيح من المعنى الباطل لا يبدو جليًّا في كثير من الأحيان، وكثيرًا ما يبقى مشكلًا وملبسًا، ويرجع فيه لاجتهاد كلِّ أحد، فتجد الكثير من الناس يتفقون على تكرار هذه العبارة وبينهم في تفسيرها ما بين المشرقين، فالمعيار في التمييز معيار ذاتيٌّ لا موضوعيٌّ، فهو يرجع لفهم كلِّ شخص وعلمه ودينه، وهو مزلق خطر يقود لانحرافات عدَّة.

وهذا إشكال حاضر بوضوح في مشهدنا الثقافيِّ المعاصر، فبعض الأطروحات تقوم بدور سلبيٍّ على بعض الأحكام الشرعيَّة، ليس من جهة ما تقرِّره من معانٍ فاسدة، بل من جهة ما تسكت عنه من بيان المعاني الباطلة التي تختلط ببعض المعاني الصحيحة.

وهذا الإشكال سبب لانحرافات ظاهرة في مشهدنا المعاصر، تجد بعض الفضلاء يرفع شعارات مجملة يتوافق فيها مع عدد من المنحرفين والمحادين للشَّريعة، والذي يفرحون كثيرًا بها، لأنَّ هؤلاء الفضلاء يدفعون بتصوُّراتهم إلى الجمهور الذي لا يمكنهم الوصول إليه، ويبقى الفرق بين الطرحين ذاتيًّا لا موضوعيًّا، فكلُّهم يتكلم بعبارات واحدة، وكلُّ شخص يفسّرها بحسب ما يريد، وقد كان الواجب على الغيور على شريعة الله أن يحرص على تمييز الحقِّ من الباطل، فلا يكفي أن يقول ما يقصد به الحقّ، بل لا بُدَّ من تجلية الحقّ ورفع الالتباس عنه.

ولهذا تجد بعض المفاهيم كالحريات وحقوق المرأة والمساواة والدولة المدنيَّة ونحوها، تتردَّد من أقصى التيارات العلمانيَّة تطرُّفًا ويردِّدها كثير من الفضلاء من دون تمييز موضوعيٍّ يكشف الحقَّ من الباطل، وليس المقصود أن يشرح الإنسان الكلمة في كلِّ سياق، وإنَّما أن يكون منهجه الكُلِّيُّ واضحًا في تحديد المقصود من هذه المفاهيم وفصل المعاني الباطلة عنه بوضوح تامّ بما يجعل الحقَّ ساطعًا تشيح عنه وجوه الانحراف والعلمنة.

التسامح الفقهيّ

تمتاز الحوارات الشرعيَّة والفكريَّة على شبكات الإنترنت بأنَّ المتابع لها يتمكن من معرفة الحقَّ من كافة اطرافه، خاصَّة حين يكون الحوار جادًّا ومن شخصيّات تملك قدرًا جيِّدًا من العلم بالموضوع، فإنَّ القراءة لعدد من المتحاورين يجعل القارئ يتمكَّن من معرفة أطراف الموضوع ولو كان خليّ الذهن عنه قبل ذلك، كما يستطيع أن يعرف كلَّ النُّصوص والسُّنن والقواعد في مادَّة النقاش بما يضيء له الطريق الصحيح، فهذه قاعدة منهجيَّة مهمَّة ينبغي أن يضعها العاقل نصب عينيه.

ومن خلال هذه القاعدة المنهجيَّة يدرك المتابع قضيَّة «**تداخل الموضوعات**» و«**اختلاط الملفّات**» في كثير من القضايا التي يجري فيها الحوار، فبعض المتحاورين لا يستحضر جوانب أخرى من الموضوع كان غافلًا عنها، فيضع كلَّ براهينه واعتراضاته على أساس أنَّ الموضوع يتَّجه في مسار واحد، لكن حقيقة الأمر أنَّ ثَمَّ مسارات عدَّة، وعلى ملفّات مختلفة، فتمييز هذه الملفات وإبراز محتوياتها نافع جدًّا في استيعاب مادة الحوار.

أكتب هذا كلُّه لأجل موضوع «التسامح الفقهيّ»، فهو من الموضوعات التي يتتابع الحوار والجدل فيها، فتتبع كلام جميع الأطراف مهم لمعرفة الحق كاملًا، وحين تختلط فيه الموضوعات، فمن الضروري أن تفرد الموضوعات وتفصّل لتتَّضح الصورة كاملة.

ومن خلال متابعة لمثل هذه الحوارات يمكن لي أن أفصّلها إلى الملفّات الآتية:

الملفُّ الأوّل: أخلاقيّات الحوار وآدابه، كالأدب مع المخالف وتجنّب الإساءة اللفظيَّة الموجَّهة إليه، والعدل في أيِّ أحكام يصدرها الشَّخص ضدَّ أيِّ أحد، وترك التنقيب عن الخفايا والمقاصد التي لا يعلمها إلا الله، وغير ذلك مما يدخل كلّه في قيمة «الخلق» الذي أعلت الشَّريعة مقامه لمرتبة الأصول الكليّة التي يجب التواصي والصَّبر عليها، وهي وصيَّة الله لعباده: ﴿**وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [**الإسراء**: ٥٣]، وهو خلق محمَّد ﷺ فلم يكن فاحشًا ولا متفحشًا ولا بذيئًا ولا طعّانًا ولا لعّانًا، وطالما انتهكت ساحة هذا الخلق العظيم وحصل فيه من التجاوزات ما يصل كثير منه إلى المنكرات التي يجب الاحتساب عليها، وقد تقع هذه الإساءات في قضايا فقهيَّة اجتهاديَّة قابلة للنظر والخلاف، وهذا يتطلَّب ضرورة أن يمرِّن الإنسان نفسه ويعوّدها على الصبر والحلم وضبط النفس وكظم الغيظ.

هذه الأخلاقيّات ملفّ يجب أن ينفكَّ عن موضوع الصواب والخطأ في البحث الفقهيِّ والفكريِّ، فالمحاور الذي تكون عبارته جافّة أو نابية لا يعني أنَّ ما يقوله باطل، والمحاور الذي يكون في قمّة الذوق والأدب لا يقدِّم رأيًا صحيحًا بالضرورة، فيجب ألّا تكون «**أخلاقيّات الحوار**» هي الحاكمة على «**سلامة الأفكار**».

الملفّ الثاني: تأثيم المجتهد وتفسيقه وإسقاط عدالته أو الحكم عليه بالعقاب الأخرويّ، وهو يبحث في سؤال تراثيٍّ كبير عن «أثر خطأ المجتهد» هل يكون سببًا لفسقه أو كفره أو إسقاط عدالته؟ وثَمَّ آراء ومذاهب شتّى، أرى أنَّ خير من حرَّرها وجمع أطرافها شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد أطال فيها النَّفس وناقش كلَّ الأقوال وخلُص فيه إلى أنَّ: (المجتهد المسؤول من إمام وحاكم وعالم وناظر ومفتٍ وغير

ذلك، إذا اجتهد واستدلّ فاتقى الله ما استطاع كان هذا هو الذي كلَّفه الله إياه، وهو مطيع لله مستحق للثواب إذا اتّقاه ما استطاع ولا يعاقبه الله البتة)[١].

هذه الرؤية المعتدلة تجعل الشَّخص يتَّجه إلى ذات المسألة فيحكم عليها ويوضّح مدى موافقتها للكتاب والسُّنَّة، وأما الحكم على القائل بالإثم والفسق والكفر فهذا باب آخر، فالبحث الفقهيُّ يتَّجه إلى المسألة وبيانها، أمّا الحكم على الأشخاص فباب آخر، وهذا الاشتباك بينهما هو الذي يجعل بعض الناس يتحرَّز عن بعض المسائل أو يقبل بها؛ لأنَّه يتصوّر أنَّ رفضها يعني تأثيم القائل بها وتفسيقه، ويقابلهم طرف آخر يتَّجه إلى تفسيق المجتهدين لأنَّه يرى أنّهم أباحوا أمرًا من المحرّمات، وينزاح الستار عن كلا الرؤيتين حين يتمايز في نظر الإنسان «**الحكم على المسألة**» عن «**الحكم على المخالف**».

الملفّ الثالث: الإنكار في مسائل الخلاف، وهذه مسألة فقهيَّة شهيرة قد اتجهت أنظار الفقهاء فيها إلى مذاهب شهيرة، أقواها جعل «الإنكار» متعلِّقًا بالنَّصِّ الشرعيِّ، فكلَّما بَعُد «الخلاف الفقهيُّ» عن النَّصِّ كان أقرب للإنكار، لأنَّ الشَّريعة جاءت بمعاني «المعروف» و«المنكر»، وهذه المفاهيم إنما يحددها النَّصُّ وليس خلاف العلماء، ووجود الخلاف لا يمنع من الإنكار بالحكمة وبحسب درجاته، فموضوع «الإنكار» متعلِّق بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشَّريعة، ولا يلزم من الإنكار تأثيم المخالف أو التضييق على اجتهاده، فهذا باب فقهيٌّ وذاك باب فقهيٌّ آخر، فالإنكار في كلِّ المسائل أو بطريقة تفتقد إلى الحكمة أو من دون مراعاة لحال المخالف، كلّها مخالفة للتسامح الفقهيِّ الصحيح، كما أنّ التسامح الفقهيَّ لا يلغي مبدأ الإنكار في مسائل الخلاف.

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٧.

الملفّ الرابع: الاختيار بين المذاهب والأقوال الفقهيَّة، وهو تسامح فقهيٌّ يجب أن يبقى وسطًا بين طرفين، طرف «**إلزام الناس بقول واحد**» ورفض أي اجتهادات وأقوال أخرى لمذاهب فقهيَّة معتبرة، خاصَّة في المسائل الاجتهاديَّة القابلة للنظر والخلاف، وطرف «**تخيير الناس بين الأقوال**» وجعلها في متناولهم ليختاروا منها الاسهل والايسر لنفوسهم ومقتضيات عصرهم، فلا هذا ولا ذا، التسامح الحقيقيُّ في هذا: أنَّ القادر على النظر في الأدلة والمسائل لا يجوز له أن يتجاوز القول الفقهيَّ الذي يراه راجحًا، وأمّا من لا يستطيع فيستفتي من يثق في دينه وعلمه من دون أن يتخيَّر من الأقوال والمذاهب ما يشاء؛ لأنَّ هذا من الترخّص الذي أجمع الفقهاء على ذمّه وعيبه لمنافاته أصلَ التكليف[1]، لأنَّ المسلم متعبّد باتِّباع النَّصِّ ما استطاع، وجعل الأقوال في سلَّة يختار منها ما يشاء يجعله متبعًا لهوى النفس، كما أنَّ هذا التسامح يجب ألّا يجعل الأصل في المسائل الخلافيَّة العفو والتجاوز، وأنّ المسألة ما دام فيها خلاف فالأمر واسع: (فالمختلف في حرمته لا يكون حلالًا) وهو معلوم من دين الإسلام بالضرورة، كما يقرِّر شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

وحين يكون الأصل هو «النَّصُّ»، فإن ذاك يستدعي البحث عنه وإشهاره، وأن تكون دائرة البحث فيه وحوله، ولو حصل خلاف واجتهاد وتأويل له فإنَّه منطلق من النَّصِّ، وهو تطبيق لأمر الله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [**النساء**: ٥٩]، وأمّا حين يكون الخلاف بحدِّ ذاته حجة وعذرًا فإنَّ هذا في النهاية سيؤدي إلى هجران النُّصوص وإضعاف مكانتها في النفوس، وهو ما دفع الحافظ ابن

(١) لمعرفة بعض من نقل الإجماع هنا من أهل العلم راجع: ابن حزم في مراتب الإجماع، ص ٢٧١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٩، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٦٥، وابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص ٤١.

(٢) ذكر ذلك في مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧٠.

عبد البرّ ليقرِّر بوضوح أنَّ: (الاختلاف ليس بحجَّة عند أحد عَلِمْتُه من فقهاء الأمة؛ إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجَّة في قوله)[1].

الملفّ الخامس: التسامح مع الانحرافات العقديَّة، وهو موضوع خارج عن حوار «التسامح الفقهيّ» كلِّه، لأنَّ الخلافات الفقهيَّة تدنو من النُّصوص ولا تصادم أصول الشَّريعة وقطعيّاتها، بخلاف الظاهرة الفكريَّة المنحرفة التي تعبّر عنها «الانحرافات والمذاهب العقديَّة»، هنا يسعى بعض الناس لاستغلال «التسامح الفقهيِّ» للتهوين من أمر الانحرافات العقديَّة في النفوس، إمّا بجعلها اجتهادات بشريَّة قابلة للاجتهاد حيث لا وجود لمن يملك الحقيقة المطلقة، أو بافتراض أنَّ هؤلاء قد يكونون مجتهدين ومعذورين، فيبدأ في خلط ملفّ «**عذر القائل**» بملف «**الموقف من القول**»، أو يخلط فيها ملفّ «**أخلاقيّات الحوار**» و«**إعطاء الناس حقوقهم**»، وغيرها من الملفّات التي تربك بعض الناس فيغفل بسببها عن استحضار أنَّ هذه منكرات مصادمة للشَّريعة ومخالفة لسبيل المؤمنين.

ظاهرة «اختلاط الملفّات» و«دمج الموضوعات» ليست مختصَّة بالتسامح الفقهيِّ، فكثيرًا ما يلتبس على المتابع حقيقة بعض القضايا الفكريَّة والشرعيَّة؛ لأنَّها تأتيه جميعًا فيختلط الحقُّ بالباطل والصواب بالخطأ، والمنهج الشرعيُّ فيه هو ذات المنهج الصحيح في التعامل مع «الألفاظ المجملة»، فلا قَبول لها بإطلاق ولا رفض لها بإطلاق، بل قَبول للحقِّ وردٌّ للباطل في منهج موضوعيٍّ يستفصل عن أفراد الموضوع حتى تكتمل الرؤية في جميع أطرافها.

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٥.

جامعة الانحرافات الفكريَّة المعاصرة

هلعٌ وارتباك وتحفّز يصيب كثيرًا من المؤلِّفين المعاصرين في موضوعات النظام السياسيِّ حين يمرّ على بحث «حدِّ الرِّدَّة» في الإسلام، فهو يشكِّل إحراجًا لا يطاق أمام ضغط الثقافة الغربيَّة المعاصرة التي تضع «الحريّة الدينيَّة» في قمة هرم الحقوق والحريّات المدنيَّة التي تحتضنها، وتقاتل في سبيل التزام جميع الأمم والحضارات بها على وفق التفسير والمعيار الغربيِّ.

فتوالت البحوث والدِّراسات التي تبحث في الدلائل الشرعيَّة عمّا يخفِّف من شدّة نكير الأصوات المستغربة، ليصلوا بهذا الحكم الشرعيِّ إلى «النفي» أو «التأويل» أو «التكييف» الذي يجعله ملائمًا للحالة المعاصرة.

وهذا ما يفسِّر لك أنَّ البحث في إشكال الرِّدَّة وإثارة الخلاف حول حكم المرتدِّ لم يكن له أيّ حضور في المذاهب الفقهيَّة السالفة، فمع أنَّ الفقهاء يختلفون في كثيرٍ من المسائل، ويتنازعون حتى في المسائل التي وردت نصوص صريحة فيها، إلا أنَّ حدَّ الرِّدَّة لم يكن مجال اختلاف بينهم، فقد أجمع عليه الفقهاء كافّة، وحكى الإجماع عليه جمع غفير من الفقهاء في مختلف الأزمان[(١)]، ومع ذلك تجد هذا الحكم محل شك وطعن في الدِّراسات المعاصرة؛ ما يدلّل على أنَّ العامل المؤثّر فيها ليس هو النظر في الاجتهاد الفقهيِّ بقدر ما هو تأثُّر بروح الثقافة الغربيَّة.

(١) منهم على سبيل المثال: ابن المنذر في الإجماع، ص ٧٦، والبغوي في شرح السُّنَّة ٥/ ٤٣١، والنووي في شرح صحيح مسلم ١٢/ ٢٠٨، وابن قدامة في المغني ١٢/ ٢٦٤، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٣٥٥، والسبكي في السيف المسلول ١١٩، وغيرهم.

اللافت للانتباه: أنَّ «التخلُّص» من هذا الحكم الشرعيِّ لم يسِر على طريقة واحدة، فلئن اتَّفقت كلمة كثير من المعاصرين على ضرورة الانفكاك من تبعات هذا الحكم، إلا أنَّ وسيلة تنفيذ ذلك قد تعدَّدت فيما بينهم، فاجتمعت علينا طرائق عديدة نستخلص من كلِّ واحدة منها منزعًا من منازع الانحراف الفكريِّ، متباينة فيما بينها تباينًا كبيرًا، إلا أنَّها تجتمع في حالة «إشكال الرِّدَّة».

فبعضُهم: ينكر هذا الحكم لعدم ذكره في القرآن الكريم، وينظر في الآيات القرآنيَّة التي تخاطب الكفّار وتحكي مقولاتهم فلا يجد فيها أيّ عقوبة لهم في الدنيا؛ ما يعني أنَّ الشَّريعة لا ترتِّب أي عقابٍ دنيويٍّ على من يمارس حريَّته الدينيَّة في الدنيا، وهذا التفسير يستبطن الانحراف القائم على إنكار سُنَّة النَّبيِّ ﷺ ورفض الإيمان بها، لأنَّ حدَّ الرِّدَّة لم يثبت إلا في سُنَّة النَّبيِّ ﷺ، فالمطالبة بأن يُذكر الحكم في القرآن يعني أنَّ السُّنَّة غير كافية في هذا الباب.

ولا يصل الأمر بآخرين إلى هذا الحدِّ: فهو يثبت السُّنَّة النبويَّة لكنَّه يحكم على حديث (من بدّل دينه فاقتلوه)[1] بأنَّه من قبيل أحاديث الآحاد، ولا يستقيم العمل بها لأنَّها ظنِّيَّة، وهذا انحراف في إنكار شيء من سُنَّة الرَّسول ﷺ يشكِّل أكثر أحاديثه عليه الصَّلاة والسَّلام.

وآخرون: لا ينكرون العمل بخبر الآحاد، لكنَّهم لا يرون العمل به في المجالات المهمَّة كمجال التشريع، وهذا انحراف في وضع شرائط معاصرة حاكمة على السُّنَّة النبويَّة، وكأن موضوعات التشريع هي المهمَّة دون موضوعات العبادة أو الاعتقاد أو الأخلاق.

(١) اخرجه البخاري برقم (٦٩٢٢).

ويأتي الحديث عند الفئة الرابعة: في تقسيم السُّنَّة إلى «سُنَّة تشريعيَّة» و«سُنَّة غير تشريعيَّة»، وعلى سوء فهمهم لهذا التقسيم إلّا أنَّ الإشكال الأبرز هنا أن المعيار لمعرفة «التشريعيِّ» في السُّنَّة من «غير التشريعيِّ» معيار مضطرب وغير محدّد، وإنما يستخدم -عند كثيرين- لإزاحة بعض الأحكام.

ويأتي بعضهم: بذريعة «الخلاف الفقهيِّ» ليزيح حضور هذا الحكم عن طريقه، مع أنَّ المسألة ليس فيها خلاف أصلًا[1]، ولو كان ثَمَّ خلاف بين الفقهاء في أيِّ حكم شرعيٍّ فالخلاف لا يلغي العمل، وليس من شرط العمل بالأحكام الشرعيَّة أن يُتَّفق عليها.

وسادس هذه الانحرافات: من يفسِّر حدَّ الرِّدَّة بأنَّه «الخروج» على الدولة ونظامها مما يطلق عليه في النظم المعاصرة «الخيانة العظمى» وتبيح التعامل معه بالقتل، وهذا التفسير جميل وملائم للفكر الغربيِّ المعاصر، لكنَّه بعيد عن دلائل الشَّريعة وكلام الفقهاء، وهو من قبيل تطويع الشَّريعة لتستقيم مع الوضعيَّة المعاصرة، ويبدو مقنعًا لكثيرٍ من الغربيّين والمستغربين، لكنّ أصحاب هذا التفسير سيقعون في ورطة مع

(١) ينسب كثيرون إلى الفقيهين الكبيرين (إبراهيم النخعي) و(سفيان الثوري) -رحمهما الله- أنهما ينكران حدّ الرِّدَّة، والحقيقة أنّ خلاف هذين الإمامين إنما هو في (استتابة) المرتدّ وليس في حكم قتله، فقد كانا يقولان: يستتاب أبدًا كما رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٠/ ١٦٦)، وقولهما هذا إنما هو في معرض حكم الاستتابة وليس في محلّ الحكم الأصلي، وقد روى عبد الرزاق في مصنّفه (٦/ ١٠٥) عن الثوري: أن المرتدّ إذا قتل فماله لورثته، وذكر عنه أيضًا (٩/ ٤١٨): أنّ من قتل مرتدًا قبل أن يرفع إلى السلطان فليس على قاتله شيء، ما يدل على أن الثوري لا يخالف في هذه المسألة، وهذا ما فهمه جمهور الفقهاء في كتب المذاهب حيث يذكرون كلام هذين الإمامين في خلاف الفقهاء في حكم (الاستتابة) وليس في عقوبة المرتدّ، انظر على سبيل المثال: المغني لابن قدامة (١٠/ ٧٢) مغني المحتاج للشربيني (٤/ ١٤٠)، وسيأتي في المقالة القادمة تفصيل في هذه الجزئية، وعلى التسليم بأن النخعي والثوري ينكران حد الرِّدَّة فإنهما يطالبان بالاستتابة الدائمة، وليس بالحرية الدينية للمرتد، وبناءً عليه فالإشكال الذي يلاحق حدّ الرِّدَّة سيأتي هنا، فإذا كان القتل مرفوض في الحرية الدينية المعاصرة فالملاحقة والاستتابة والسجن مرفوضة كذلك.

عقلاء الغربيّين وأتباعهم الذين يدركون حقيقة هذا الحكم الشرعيِّ، وسيكون مثل هذا التفسير سبيلًا للاستطالة على الشَّريعة من جهة أنَّ هذا التفسير يتضمَّن اعترافًا من أصحابه بأنَّ الحكم الشرعيَّ على التفسير الفقهيِّ المعروف مرفوض عقلًا.

وسابع الانحرافات: التمسُّك بالمصلحة في كلِّ صورها لتعطيل العمل بالنَّصِّ، وموضع الانحراف هنا ليس في ترك العمل ببعض الاحكام الشرعية في حال وجود مصلحة شرعيَّة معتبرة، بل هذا اجتهاد شرعيٌّ معتبر بضوابطه وإن حصل اختلاف في تطبيقاته، وإنَّما الإشكال أن يعطِّل الحكم بكليَّته بدعوى المصلحة، وأن تكون المصلحة حاضرة عند النظر في ثبوت الحكم الشرعيِّ ابتداءً، فبدلًا من تقرير ثبوت هذا الحكم مع عدم إمكان تطبيقه أو وجود ضرر أو مفاسد راجحة، يأتي صاحب المصلحة لينفي هذا الحكم من أساسه بدعوى المصلحة، وهذا خلل؛ لأنَّ المصلحة -بشروطها- قد توقف العمل ببعض الأحكام الشرعيَّة، غير أنَّها لا تزيل وصف الشرعيَّة عن الحكم تمامًا.

وثامنهم وهو من ذريَّة السابع: من يتحدَّث عن ضرورة تقديم صورة حسنة للغربيّين، وأنَّ الحديث عن حدٍّ للمرتدِّ في زمان شيوع ثقافة الحريّات الدينيَّة وقيام النظم السياسيَّة الغربيَّة على حمايتها يقدِّم صورة مشوَّهة عن الإسلام، إلى آخر هذا الكلام الذي يقال في كثيرٍ من أحكامنا الشرعيَّة، وهو قائم على تصوُّر -غارق في الوهم- بأنَّ تحسين صورة الإسلام ولو بإخفاء الحقيقة وتغييرها سيكفّ خصوم الإسلام عن مواصلة التشويه.

والتاسع: يشيع الرُّعب والذُّعر من أنَّ تقرير مثل هذا الحكم سيكون سببًا لاستغلال بعض النظم السياسيَّة له في سبيل القضاء على مخالفيهم وقتل خصومهم، فحين يأتي

بعض الناس فيسيء تطبيق حكمٍ شرعيٍّ ما، فالحلُّ في هذا النظر العقليِّ أن يُلغَى الحكم الشرعيُّ كلُّه!

ويأتي بعضهم: فينفي هذا الحكم لمعارضته أصلًا قطعيًّا محكمًا هو الحرّيات، وهذا الانحراف مركَّب من وجهين:

فوجهه الأوَّل: أنَّه يضرب بالأصول الكُليَّة على هامة الأحكام الفرعيَّة، مع أنَّ الأصول إنما تثبت من خلال اجتماع الفروع، وإلا فعلى هذه العقليَّة من التفكير يمكن أن ننفي حكم الرِّبا؛ لأنَّه معارض لأصل قطعيّ هو «حلّ البيع»! وننفي حكم شرب الخمر والميتة ولحم الخنزير؛ لأنَّه معارض لأصل قطعيّ هو «حلّ الطعام»!

والوجه الثاني: أنَّه جاء بمفهوم غربيٍّ معاصر هو «الحريّات» ليجعله أصلًا شرعيًّا وقطعيًّا أيضًا.

تلك عشرة كاملة، هي أبرز وسائل البحوث المعاصرة «للتخلُّص» من هذا الحكم الشرعيِّ، قد اجتمعت فيه منابت الانحراف المعاصرة من جذورٍ بقاعٍ شتّى، حضر فيها «مُنكِر» السُّنَّة، و«مضيِّق» العمل بها، و«مقطِّع أوصالها»، ومن يعطِّل الأحكام الشرعيَّة بدعوى «الخلاف» أو «المصلحة»، ومن يعارض الأحكام الشرعيَّة بأصول فكريَّة محدثة، ومن «يخاف» من الحكم الشرعيِّ أو «يخاف عليه»، فأصبح النظر إلى هذا الحكم «جامعًا» للانحرافات الفكريَّة المعاصرة، وحين يأتي المسلم فيقرّر هذا الحكم كما جاء في النُّصوص الشرعيَّة وبما نقله كلُّ الفقهاء فإنَّه يسجل شهادة خير لنفسه -ليحمد الله عليها- بسلامته وبعده عن مثل هذه الانحرافات التي شاعت في هذا الزمان.

قصَّة الجدل الفقهيِّ حول عقوبة المرتدِّ

سأروي في هذه المقالة قصَّة «الجدل الفقهيِّ» حول عقوبة المرتدِّ، سنفتش في المدوّنات التراثيَّة لنستخرج المدارس والأقوال المحكيَّة في ذلك، ولن نتطرَّق في المقالة لأيِّ أدلة أو اعتراضات تفصيليَّة متعلِّقة بالمسألة، فهدف المقالة مقتصر على سرد مجريات الجدل لمعرفة حدوده ومدارسه واتجاهات القائلين به.

بطبيعة الحال ستكون بداية القصَّة من عصر الصحابة -رضي الله عنهم-، فليس في عهد النَّبيِّ ﷺ مجال لأيِّ جدل فقهيٍّ، فطاعة النَّبيِّ ﷺ لازمة على كلِّ مسلم، فقوله يحسم أيَّ خلاف، فلا يمكن أن يقع خلاف فقهيٌّ في زمنه عليه الصَّلاة والسَّلام.

تأتينا هنا أشهر واقعة متعلِّقة بهذا الجدل، وهي اتفاق الصحابة -رضي الله عنهم- على قتال المرتدّين، وقد كان المرتدّون طوائف: فمنهم من رجع عن الإسلام، ومنهم من أنكر فرضيَّة الزكاة، ومنهم من أبى دفعها إلى أبي بكر الصديق، فقاتلهم الصحابة جميعًا، وسموا قتالهم قتال مرتدّين، وألزموهم جميعًا بحكم الإسلام.

وقد اعترض بعض المعاصرين على هذه الواقعة ففسّروا هذا القتال بأنَّه قتال سياسيّ لا دينيّ متعلّق بحكم الرِّدَّة، ولأنَّ منهجنا في هذه المقالة ألّا نخوض في التفصيلات، فإنَّنا سنتجاوز هذه الواقعة.

لم يقتصر موقف الصحابة من عقوبة المرتدِّ على هذه الواقعة، تطالعنا مواقف كثيرة متعلِّقة بهذا الجدل، ومن ذلك:

١) أنَّ عليًّا -رضي الله عنه- أُتِي بزنادقة فحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس -رضي الله عنه- فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ: لا تعذبوا بعذاب الله. ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه[١].

٢) ولما قدم معاذ بن جبل -رضي الله عنه- على أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- في اليمن، ألقى له وسادة وقال: انزل، فإذا رجل عنده موثق. فقال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تهوَّد. فقال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل[٢].

٣) وعن أبي أمامة بن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر قالا: كنا مع عثمان -رضي الله عنه- في الدار وهو محصور، فخرج يومًا متغيِّرًا لونه فقال: إنهم ليواعدوني القتل؟ فقلنا: يكفيكهم الله يا أمير المؤمنين. قال: بم يقتلوني؟ وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحلُّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصانه، أو قتل نفسًا بغير حقٍّ، فوالله ما زنيت بجاهليَّة ولا إسلام، ولا قتلت نفسًا بغير نفس، ولا تمنيت بديني بدلًا مذ هداني الله عزَّ وجلَّ، فبم يقتلوني؟[٣].

٤) وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: كان ناس من بني حنيفة ممن كانوا مع مسيلمة الكذاب يفشون أحاديثه ويبكونه، فأخذهم ابن مسعود -رضي الله عنه- إلى عثمان، فكتب إليه: أن ادعُهم إلى الإسلام، فمن شهد منهم أن لا إله إلا الله

(١) أخرجه البخاري (٦٩٢٢).
(٢) أخرجه البخاري (٦٩٢٣).
(٣) أخرجه أحمد (٤٣٧)، وأبو داود (٤٥٠٢)، والترمذي (٢١٥٨)، وابن ماجه (٢٥٣٣)، والنسائي (٤٠١٩).

واختار الإيمان على الكفر فاقبل ذلك منهم وخلِّ سبيلهم، فإنْ أَبَوْا فاضرب أعناقهم، فاستتابهم فتاب بعضهم وأبى بعضهم، فضرب أعناق الذين أَبَوا[1].

فهذه روايات صحيحة صريحة عن عثمان، وعلي، وابن عباس، ومعاذ، وأبي موسى، وابن مسعود -رضي الله عنهم-، وهي من الوقائع الشهيرة التي تنتشر عادة ويشيع أمرها.

وحين نتعمَّق في البحث أكثر نجد شواهد أخرى كثيرة عن الصحابة في هذا الجدل، وإن كان في سند كلٍّ واحدة منها مقال، ومن ذلك:

- أنَّ امرأة تدعى أم قرفة الفزارية، ارتدَّت عن الإسلام، فأمر بها أبو بكر -رضي الله عنه- فقتلت[2].

- وبعث عمر -رضي الله عنه- سَرِيَّة فوجدوا رجلًا من المسلمين تنصَّر بعد إسلامه فقتلوه، فأخبر عمر فقال: هل دعوتموه إلى الإسلام؟ قالوا: لا. قال: فإني أبرأ إلى الله من دمه[3].

- وكتب عمرو بن العاص -رضي الله عنه- إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: أنَّ رجلًا استبدل الكفر بعد إيمانه، فكتب إليه عمر: استتِبْهُ فإن تاب فاقبل منه وإلا فاضرب عنقه[4].

- وعن سليمان بن موسى أنَّه بلغه عن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- أنَّه: دعا إنسانًا كفر بعد إيمانه ثلاثًا فأبى فقتله[5].

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٨٧٠٧).
(٢) أخرجه الدارقطني (٣٢٠٢).
(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٣٩).
(٤) أخرجه ابن شيبة (٣٢٧٤٤).
(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٨٩٦٢).

- وقال عثمان -رضي الله عنه-: يستتاب المرتد ثلاثًا[1].
- كما وردت روايات كثيرة عن إقامة علي -رضي الله عنه- حدَّ الرِّدَّة[2].
- وقال ابن عمر -رضي الله عنه-: يستتاب المرتد ثلاثًا، فإن تاب ترك وإن أبى قتل[3].
- وقال عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: إذا قتل المرتد ورثه ولده[4].
- وروي أنَّ عبد الله بن الزبير -رضي الله عنه- أقام الحدَّ على امرأة قال عنها أخوه مصعب: إنها تزعم النبوّة[5].

فهذه الروايات المنقولة هنا في هذا الباب عن أحد عشر صحابيًّا، وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ومعاذ وأبو موسى وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابن الزبير وعمرو بن العاص -رضي الله عنهم-، كانوا فيها جميعًا على قولٍ واحد هو: عقوبة المرتدّ بسبب ردته، وليس بسبب قتاله ولا خروجه على النظام ولا أيّ شيء آخر، وهذا عدد كبير من الروايات، في وقائع مختلفة، ولم يُروَ أيُّ خلافٍ فيها عن أيِّ أحد من الصحابة، ومثل هذا مما يقول فيه الأصوليّون: أنَّه من الإجماع السكوتي، نظرًا لأنَّه لو وجد فيه أيّ خلاف لحكي وأصبح معروفًا؛ لأنَّ الدواعي متضافرة على نقل أيِّ خلافٍ فيها.

إذًا لم يكن في عصر الصحابة أيّ جدل فقهيٍّ حول هذه القضيَّة.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٥٥).

(٢) (انظر: مصنف ابن أبي شيبة: (٢٨٩٨٦، ٢٩٠٠٢، ٢٩٠٠٣، ٢٩٠٠٤، ٢٩٠٠٥، ٢٩٠٠٧، ٢٩٠٠٨، ٣٢٧٤٠، ٣٢٧٤١، ٣٢٧٣٨، ٣٢٧٦٤، ٣١٣٨٤). ومصنف عبد الرزاق: (١٨٧١٠، ١٨٧١٥، ١٩٧٢١، ١٩٢٩٦، ١٨٧٠٩، ١٨٦٩١). ومعرفة السنن والآثار للبيهقي: (٣/ ٢١٢، ٢٦٦، ٨/ ٢٠١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٨٧).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٦٦).

(٥) انظر: أنساب الأشراف للبلاذري ٦/ ٩٥-٩٦.

الجدل الفقهيُّ في طبقة التابعين ومن بعدهم:

دعونا إذًا نبحث عن هذا الجدل في عصر التابعين ومن بعدهم.

وأول من يجب أن نبحث عن موقفه هنا هو عمر بن عبد العزيز -رحمه الله- لما في سيرته من شبهٍ بسيرة الخلفاء الراشدين، ونجد له هنا موقفًا ظاهرًا من هذا الجدل:

فقد كتب عمر بن عبد العزيز في قومٍ نصارى ارتدوا: أن استتيبوهم، فإن تابوا وإلا فاقتلوهم[١].

وقال رحمه الله: يستتاب المرتد ثلاثًا، فإن رجع وإلا قتل[٢].

وحين نبحث في المدونة التراثيَّة عن ما روي في طبقة التابعين ومن بعدهم في الجدل المتعلِّق بعقوبة المرتدّ، نجد نصوصًا كثيرة في النَّصِّ على عقوبة المرتدِّ، ومن ذلك:

عن ابن شهاب الزهري، قال: يدعى إلى الإسلام ثلاث مرات، فإن أبى ضربت عنقه[٣].

وقال عطاء في الإنسان يكفر بعد إسلامه: يدعى إلى الإسلام، فإن أبى قتل[٤].

وقال عبيد بن عمير: يقتل[٥].

وقال الحسن: يقتل، وميراثه لورثته من المسلمين[٦].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٤٧).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٦١).
(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٨٩).
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٩٠).
(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٩١).
(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٣١٣٨٧).

وعن موسى بن أبي كثير، قال: سألت سعيد بن المسيب عن ميراث المرتد، هل يوصل إذا قتل؟ قال: وما يوصل؟ قال: يرثه ورثته. قال: نرثهم ولا يرثونا[1].

غير أنَّه وقع في هذه الطبقة خلاف شهير في مسألتَين:

المسألة الأولى: قتل المرتدَّة، فهل تلحق المرأة بالرجل في هذا الحدِّ؟

فنجد أنهم اختلفوا إلى قولَين:

القول الأول: أنَّه لا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك، فهما سواء، وهو مرويّ عن قتادة، وإبراهيم النخعيّ، وحماد، والزهري، والحسن، وغيرهم.

القول الثاني: أنَّ المرأة تعاقب ولا تقتل، وهو مرويٌّ عن الحسن، وعطاء، وإبراهيم النخعيّ.

غير أنَّ هذا الجدل ليس متعلِّقًا بعقوبة المرتدَّة، أو أنَّ لها حريَّة المجاهرة برفض الإسلام كما تحبُّ، بل هو متعلِّق بحكم عقوبة معيَّنة هي القتل، وليس أنَّ الرِّدَّة حقٌّ لها، ولهذا فمن يقول بعدم قتلها كانوا يتحدَّثون عن عقوبات لها:

قال الحسن: تحبس وتسبى وتكره[2].

وقال قتادة: تسبى وتباع[3].

كما قال سفيان الثوري: تحبس[4].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٦٩) وعبد الرزاق (١٩٢٩٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٩٧) وعبد الرزاق (١٨٧٢٧).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (١٨٧٢٨).

(٤) انظر: اختلاف الفقهاء للمروزي ٣٠٥.

المسألة الثانية: حدود الاستتابة:

فمن الخلافات الشهيرة ما روي عن إبراهيم النخعي، ووافقه سفيان الثوري:

قال النخعي: يستتاب أبدًا، وقال الثوري: هذا الذي نأخذ به[1].

وقد وقع نزاع بين العلماء في تفسير موقف هذين العالمين الجليلين إلى طريقتين:

الطريقة الأولى: أنَّ هذا الخلاف متعلِّق بالاستتابة وليس بأصل عقوبة المرتدّ، وهذا رأي أكثر العلماء، فخلاف الثوريّ والنخعيّ عندهم متعلِّق بمسائل الاستتابة لا بأصل حدِّ الرِّدَّة، ثم اختلفوا في تحديد المسألة المقصودة إلى رأيين:

الرأي الأول: أنَّ المقصود متعلِّق بمسألة مدة الاستتابة، وأنهما لا يريان لها وقتًا محددًا بثلاثة أيام أو بشهر أو غيره.

وهذا التفسير هو الذي نقله القاضي أبو يوسف (في الخراج ٣٥٣) عن النخعي، وهو الذي نسبه إليهما ابن المنذر (في الإشراف ٨/ ٥٤)، وابن الملقن (في التوضيح ٣١/ ٥١٥)، والقاضي عياض (في إكمال المعلم ٦/ ٢٢٣).

وهو الذي فسَّر به ابن تيمية رأيهما، فقال:

(قال الثوري: يؤجّل ما رجيت توبته، وكذلك معنى قول النخعيّ)[2].

الرأي الثاني: أنَّ المقصود هو أنَّه يستتاب في كلِّ مرَّة ارتدَّ فيها، ولا تقتصر الاستتابة على مرَّة واحدة أو نحوه، وهما في هذا يخالفان ما ذهب إليه بعض الفقهاء من اشتراط ألّا تتكرر ردَّته.

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٨٦٩٧).

(٢) الصارم المسلول ٣/ ٥٩٨.

وهذا التفسير هو الذي حكاه محمد بن الحسن (في السير ٥/ ١٩٣٩) والطبري (في تفسيره ٩/ ٣١٨)، قال ابن حجر: (والتحقيق أنَّه في من تكرَّرت منه الرِّدَّة)[١].

فهذان تفسيران لأهل العلم في مقصود النخعي والثوري، حاصلهما أنهما لا يعارضان القول بعقوبة القتل، ويمكن أن يؤيّد قولهم بما روي عن النخعي والثوري من موافقة الجمهور:

فعن عمرو بن قيس عمّن سمع إبراهيم يقول: يستتاب المرتد كلما ارتدَّ[٢].

وعن الثوريِّ قال: إذا قتل المرتد قبل أن يرفعه إلى السلطان فليس على قاتله شيء[٣].

الطريقة الثانية: تفسير كلام النخعيّ والثوريّ بأنَّه متعلِّق بنفس عقوبة القتل، وأنهما يريان أنَّ العقوبة هي الحبس لا القتل، وهذا تفسير ابن حزم، ولهذا حين حكى الخلاف في عقوبة الرِّدَّة ذكر بأنَّ ثَمَّ طائفة ترى أنَّه يستتاب ولا يقتل، كما ذكر في خلاف النخعيّ والثوريّ أنَّه مخالف لما اتّفق عليه[٤].

فعلى رأي الأكثر: لا يكون قولهما مخالفًا لقول البقيَّة في كون القتل عقوبة للمرتدِّ بعد الاستتابة.

وعلى رأي ابن حزم: فهما يخالفان إذا يريان أنَّ العقوبة هي الحبس لا القتل.

وعلى كلِّ حال، فخلافهما على أقصى حدٍّ -حسب تفسير ابن حزم- متعلِّق بنوع العقوبة لا بأصل التجريم، ولا بأنَّ الرِّدَّة حقٌّ من حقوق الإنسان، بل هي مجرَّمة ويعاقَب عليها.

(١) فتح الباري ١٢/ ٢٧٠.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٥٢).
(٣) أخرجه عبد الرزاق (١٧٨٥٠).
(٤) انظر: المحلى ١٢/ ١١٦، مراتب الإجماع، ص ١٢٧.

الجدل الفقهيُّ في المذاهب الفقهيَّة الأربعة:

إلى هنا لم نجد لعقوبة الرِّدَّة أيّ جدل فقهيٍّ، فما تزال كلمة الفقهاء واحدة في العقوبة، ولكن ربما يكون هذا الجدل قد وجد في المذاهب الفقهيَّة الأربعة المتبوعة، حيث استقصى الأئمّة وأتباعهم ما روي عمّن قبلهم، أو ربما توسَّع نظرهم في النُّصوص فظهر لهم ما يخالف مَن قبلهم، وحين نرجع للكتب المعتمدة في المذاهب نجد ما يأتي:

ففي مذهب الحنفيَّة في بيان حكم المرتدِّ أنَّه: (إن أسلم فيها وإلا قتل، لحديث: من بدل دينه فاقتلوه)[1].

وفي مذهب المالكيَّة نجدهم يقرِّرون أن: (حكم المرتدِّ إن لم تظهر توبته القتل، لما في البخاري وغيره عنه عليه الصَّلاة والسَّلام: من بدل دينه فاقتلوه)[2].

وفي مذهب الشافعيَّة: قالوا: (فإن أصرّا؛ أي: الرجل والمرأة، على الرِّدَّة قُتِلا، للخبر المذكور)[3].

وعند الحنابلة: (وأجمعوا على وجوب قتل المرتد)[4].

فمع ضخامة مادة الخلاف الفقهيِّ بين المذاهب الأربعة، إلا أنَّ هذه المسألة لم يُختلف عليها، بل اتَّفقت كلمة المذاهب الأربعة جميعًا عليها.

واللافت هنا ليس مجرَّد اتفاق المذاهب الأربعة على هذا القول، وإنما خُلوّ هذه المذاهب من ذكرِ أيِّ خلافٍ ولو شاذًّا، فكتب المذاهب عادة تحتوي على

(١) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٢٦.
(٢) التوضيح في شرح مختصر خليل ٨/ ٢١٩.
(٣) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ٩/ ٩٦.
(٤) كشاف القناع ٦/ ١٦٨.

أقوال وروايات وأوجه كثيرة تخالف المعتمد في المذهب، فلا يخلو وجود شيء من ذلك حتى في المسائل التي يستبعد فيها وجود خلاف، أما في مسألة عقوبة المرتدّ فليس هناك أي وجه ولا رواية ولا قول يحكى في أيِّ مذهب من المذاهب الأربعة.

وقد وقع بين المذاهب الأربعة ذات الخلاف الذي وقع بين التابعين فيما يتعلق بعقوبة المرأة، فذهب الحنفية إلى عدم قتلها خلافًا للمذاهب الثلاثة.

الجدل الفقهيُّ عند الفقهاء المستقلّين:

لم نجد إذًا أيَّ جدل فقهيٍّ حول عقوبة الرِّدَّة في أيِّ شيء من المذاهب الفقهيَّة المشهورة المعتبرة.

لكننا ربما نجد هذا الجدل في أقوال العلماء المستقلِّين عن المذاهب، ممن لا ينتمي لمذهب فقهيٍّ معيَّن، أو عرف مخالفته لمذهبه في كثيرٍ من المسائل، فربما يكون لنزعتهم الاستقلاليَّة وميلهم للاجتهاد أثر في هذه المسألة، فدعونا نأخذ عددًا منهم:

قال الترمذي عن حديث ابن عباس:

(هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم)[1].

وقال ابن عبد البرّ:

(ولا أعلم بين الصحابة خلافًا في استتابة المرتد، فكأنهم فهموا من قول النَّبيِّ ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه، أي: بعد أن يستتاب)[2].

(١) السنن (١٨٠٠).
(٢) الاستذكار ٢٢/ ١٤٣.

وقال ابن حزم:

(واتفقوا أنَّ من كان رجلًا مسلمًا حرًّا باختياره وبإسلام أبويه كليهما، أو تمادى على الإسلام بعد بلوغه ذلك، ثمَّ ارتدَّ إلى دين كفر كتابيّ أو غيره، وأعلن ردَّته واستتيب في ثلاثين يومًا مئة مرَّة، فتمادى على كفره وهو عاقل غير سكران، أنَّه قد حلّ دمه، إلا شيئًا رويناه عن عمر وعن سفيان وعن إبراهيم النخعي أنَّه يستتاب أبدًا)[١].

وقال ابن تيمية:

(والكتاب والسُّنَّة دالٌّ على ما ذكرناه من أنَّ المرتدَّ يقتل بالاتفاق وإن لم يكن من أهل القتال)[٢].

وقال الصنعاني:

(الحديث دليل على أنَّه يجب قتل المرتد، وهو إجماع)[٣].

وقال الشوكاني:

(قتل المرتدِّ عن الإسلام متَّفق عليه في الجملة وإن اختلفوا في تفاصيله، والأدلة الدالة عليه أكثر من أن تحصر)[٤].

لم نجد عندهم إذًا ما يخالف ما هو موجود عند المذاهب الفقهيَّة المتبوعة، بل وجدنا كلَّ واحدٍ منهم يحكي الإجماع على ذلك.

وهذا يستدعي النظر في حكاية الإجماع هنا، هل هي خاصَّة بهم؟ فلعله يكون قد خفي عليهم خلاف أو لم يتفطَّنوا لمحلِّ نزاع.

---

(١) مراتب الإجماع، ص ١٢٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٠٠.

(٣) سبل السلام ٢/ ٣٨٣.

(٤) السيل الجرار ٤/ ٣٧٢.

الواقع أنَّ نقولات الإجماع في عقوبة الرِّدَّة كثيرةٌ جدًّا، سنقتصر على بعض النماذج قبل أن ننتقل للبحث عن الجدل الفقهيِّ في موضع جديد.

قال الشافعي:

(لم يختلف المسلمون أنَّه لا يحلّ أن يفادى بمرتدٍّ بعد إيمانه ولا يمنّ عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا يترك بحال حتى يسلم أو يقتل)[1].

وقال القاضي أبو يوسف:

(وأحسن ما سمعنا في ذلك والله أعلم: أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم، على ما جاء من الأحاديث المشهورة وما كان عليه من أدركنا من الفقهاء)[2].

وقال الطحاوي:

(رأيناهم قد أجمعوا على أنَّ المرتدَّ قبل ردَّته محظور دمه وماله، ثم إذا ارتد فكلٌّ قد أجمعوا على أنَّ الحظر المتقدّم قد ارتفع عن دمه وصار دمه مباحًا)[3].

وحتى لا أطيل عليك، سأسرد أسماء من نقل الإجماع من غير من سبق ذكره، وهم: ابن المنذر، والجصاص، واللخميّ، والبغويّ، والماورديّ، النوويّ، وابن قدامة، وابن القطان، وتقيّ الدين السبكيّ، وابن رشد، والطوفيّ[4].

نكتفي بهذا، إذ من السهل مضاعفة هذه القائمة لكثرة الأعلام الناقلين لهذا الإجماع.

(١) الأم ٦/ ١٩٦.
(٢) الخراج، ص٣٥٣.
(٣) شرح معاني الآثار ٣/ ٢٦٧.
(٤) انظر فيما سبق: الإجماع لابن المنذر ٧٦، أحكام القرآن ٤/ ٥٥، التبصرة ١٣/ ١٦٣١، شرح السُّنَّة ٥/ ٤٣، الحاوي الكبير ١٣/ ١٤٩، شرح صحيح مسلم ١٢/ ٢٠٨، المغنى ١٢/ ٢٦٤، الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٣٥٥، السيف المسلول ١١٩، بداية المجتهد ٢/ ٣٤٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ١١.

الجدل الفقهيُّ عند المفسِّرين:

حتى الآن لم نظفر بشيء من هذا الجدل الفقهيِّ عن عقوبة الرِّدَّة، فكلُّ مظانِّ البحث التي حرثناها لم نجد فيها أيَّ شيء يشير إلى أيِّ جدل فقهيٍّ حول هذه القضيَّة.

حسنًا، بما أنَّ حدَّ الرِّدَّة لم يذكر في القرآن، ويتكرَّر عند من ينفي هذا الحكم الاستدلال كثيرًا بأنَّه عقوبة لم تذكر في القرآن، ويسوقون الآيات التي تدلُّ على نفيه، فلا بُدَّ إذًا أن نجد شيئًا من هذا الجدل في كتب أعلام المفسِّرين الذين كان لهم عناية بكتاب الله والنظر في معانيه وأحكامه.

نطالع في كتب المفسِّرين حديثًا بيِّنًا عن عقوبة الرِّدَّة، يُقرَّر هذا الحكم في سياقٍ لا يشير لوجود أي خلافٍ أو اشكال فيه، تجد ذلك عند:

الطبري (في تفسيره ٩/ ٣١٧)، والقرطبي (في الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٧)، وابن كثير (في تفسيره ١/ ١٨٠)، والثعالبي (في الجواهر الحسان ١/ ٢٨٨)، وأبو حيان (في البحر المحيط ٢/ ٢٩٣)، والرازي (في التفسير الكبير ٣/ ٦٢٧)، وابن عطيَّة (في المحرر الوجيز ١/ ١٨٦).

وهكذا حتى نصل إلى زماننا، فنجد ابن عاشور يقول مستدلًّا بقوله تعالى ﴿**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ**﴾ [البقرة: ٢١٧].

(وقد أشار العطف في قوله: فيمت بالفاء المفيدة للتعقيب، إلى أنَّ الموت يعقب الارتداد، وقد علم كلُّ أحد أنَّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيعلم السامع حينئذٍ أنَّ المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعيَّة، فتكون الآية بها دليلًا على وجوب قتل المرتد)[١].

(١) التحرير والتنوير ٢/ ٣٣٥.

وقال الشنقيطي:

(لأنَّ المرتدَّ يُقتل بردَّته وكفره، ولا يُقطع لقوله ﷺ عاطفًا على ما يوجب القتل: «والتارك لدينه المفارق للجماعة»، وقوله: من بدل دينه فاقتلوه)[1].

فمن الطبريّ إلى الشنقيطيّ مئات السنين، وما تزال عقوبة الرِّدَّة تتردَّد في كتب التفسير بلا ذكر لأيِّ خلاف في العقوبة، ولا حديث عن الحريَّة الدينيَّة القطعيَّة، ولا إيراد لأيِّ اعتراض حولها!

الجدل الفقهيُّ عند شُرّاح الأحاديث النبويَّة:

يبدو أنَّنا نسينا محلًّا مهمًّا، فإن كان ثَمَّ جدل فقهيٌّ في عقوبة الرِّدَّة فلا بُدَّ أن يكون له ذكر فيه، وهو شروح الأحاديث، فقد يكون لاختصاص الشُرّاح بالنظر في الدليل ما يجعل الشروح مظنَّة لظهور جدل حول هذه القضيَّة، كما أنَّ من ينكر الحدَّ يذكر أحاديثَ وآثارًا فيها، فربّما نعثر فيها على أقوالٍ أو اجتهادات مختلفة.

قلَّبنا هذه الشروح، فوجدنا أنَّ المادة السابقة في تقرير عقوبة الرِّدَّة تتكرَّر هنا، حديث عن عقوبة الرِّدَّة قضيَّة مسلَّمة ليست محلَّ نزاع، ولا تثير أيَّ إشكال، تابعْ مثلًا ما يذكره ابن بطال (في شرح صحيح البخاري ٨/ ٥٧١)، وابن حجر (في فتح الباري ١٢/ ٢٦٩)، وابن الملقن (في التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٣١/ ٥٠٧)، والنوويّ (في شرح صحيح مسلم ١٢/ ٢٠٨)، والمازري (في المعلم بفوائد مسلم ٦/ ٢٢٣)، والقرطبيّ (في المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ١٥/ ١٢١)، والباجي (في المنتقى شرح الموطأ ٥/ ٢٨١)، والزرقاني (في شرح الزرقاني على الموطأ ٤/ ٤١).

---

(١) أضواء البيان ١/ ٤٠١.

وما يزال البحث قائمًا على قدم وساق للبحث عن موضع هذا الجدل الفقهيِّ، فلم نجد له أثرًا في عصر الصحابة، ولا في طبقات العلماء من بعد الصحابة عند التابعين ومَن بعدهم، ولا وجود له في المذاهب الفقهيَّة المتبوعة، ولا عند العلماء المستقلّين، ولا في كتب التَّفسير، ولا في شروح الأحاديث، في زمان ممتدٍّ، وأمكنة مختلفة، ومساحة بحث ضخمة، ومدارس متباينة، ومذاهب فقهيَّة مختلفة، لم نجد في كل ذلك أيَّ حكاية لأيِّ شيء متعلِّق بهذا الجدل.

إذًا ما قصة الجدل الفقهيِّ حول عقوبة المرتدِّ؟

القصة -باختصار- أنَّه ليس لدينا أيُّ جدل فقهيٍّ في هذه القضيَّة، وأنَّ أهل الإسلام لم يعرفوا أيَّ خلافٍ في هذه الجزئيَّة، بل كانت الكلمة واحدة في تجريم الرِّدَّة عن الدين، ورفض أيِّ مجاهرة برفضه، ويسوقون الدلائل عليه، ولا يذكرون في ذلك أيَّ خلاف قويٍّ ولا ضعيف ولا شاذٍّ، وهي من المسلَّمات البدهيَّة التي يستدلُّ بها ولا يعترض أحد عليها، ومن يشكِّك في هذه النتيجة فله -إن استطاع- أن يذكر مثالًا واحدًا لأيِّ عالم مسلم من أيِّ مذهب يختار، وفي أيِّ عصر يريد، وفي أيِّ بلدٍ شاء، حتى نجد أيَّ شيء يمكن أن ندرجه في هذه القصَّة.

فقصَّة الجدل حول هذه القضيَّة هي جدل معاصر، نشأ بعد هيمنة الثقافة العلمانيَّة الغربيَّة، حيث أصبح الدين مهمَّشًا لا أثر له في النظام العامِّ، إنَّما يقوم النِّظام على مرجعيَّة محايدة لا يكون للدين أثر في فرض شيء أو المنع منه، فهو محايد في أي قضية متعلِّقة بالدين.

في مثل هذا الفضاء العلمانيِّ لم يعد مفهوم التجريم بسبب ترك الإسلام مفهومًا، فترك الإسلام وفق الرؤية العلمانيَّة هو حرية شخصيَّة، لا فائدة من منع أيِّ أحد منها، لأنَّ الدين أساسًا شيء هامشيٌّ متعلِّق بخيار الشَّخص لا علاقة للنظام به.

هذه الثقافة العلمانيَّة المعاصرة أثرت في كثير من الناس، فأعيد لاحقًا قراءة النُّصوص الشرعيَّة والأقوال والمذاهب وفقًا لذلك، ونشأ بعض المسلمين وهم يسمعون مثل هذه الأقوال المعاصرة حتى ظنّوا أنها هي الدّلالة الصحيحة للإسلام، أو لها على الأقلّ قول فقهيٌّ معتبر شائع ومعروف، والواقع أنَّ هذا لا وجود له في الفقه الإسلاميِّ، فهو مبنيٌّ على رؤية مناقضة تمامًا لهذه الرؤية المتأثرة بالعلمانيَّة، فالشَّريعة تقوم على الحكم بما أنزل الله، وليس تحييد الحكم بالدين.

ما فائدة هذه النتيجة؟

العاقل البصير تكفيه هذه النتيجة عن تطلُّب الأدلة والنقاشات التفصيليَّة، فيكفي أن يدرك أنَّه قول لا وجود له في المدونة الإسلاميَّة خلال ثلاثة عشر قرنًا حتى يعرف أنَّه قول باطل وليس من الأقوال المعتبرة، ويجزم أنَّ كلَّ الأدلة التي تذكر فهي أدلة هشَّة وضعيفة.

ولأنَّ هدفنا في هذه المقالة حكاية قصة الجدل وليس الخوض في تفصيلاته، فلن نعرّج على ذكر الأدلَّة، إنما سنكتفي بذكر دليل واحد من أدلَّة المنكرين لعقوبة المرتدِّ الذين يقرِّرون الحريَّة الدينيَّة وفق الرؤية الليبراليَّة، ونعرضه على الفحص العلميِّ كأنموذجٍ ليُقاس عليه غيره.

قطعيّات القرآن:

يتَّفق كلُّ من يقرِّر هذه الحريَّة الدينيَّة على ذكر أنَّ القرآن جاء بحريَّة التديُّن، وأنَّ القول بعقوبة المرتدِّ منافٍ لهذه الحريَّة، ويذكرون في هذا أدلَّة كثيرة تدل على هذا المعنى، فيقول بعضهم: عندنا عشرون آية! ويزيد غيره فيقول: أربعون آية!

بل قيل: إنها تصل لمئة آية!

هل تعلم ماذا يعني أنَّ عندك في مسألةٍ ما عشرون أو أربعون آية قطعيَّة؟

حتى تستوعب معي معنى هذا الكلام دعني أوضح لك -بمثال إحصائي سريع- عدد الآيات الموجودة في بعض مسائل الإجماع المتَّفق عليها بين المسلمين:

- حدُّ السرقة ليس فيه إلا آية واحدة.
- حدُّ القذف ليس فيه إلا آية واحدة.
- التفاضل في الميراث بين الذكر والأنثى ليس فيه إلا آية واحدة أو آيتان.
- تحريم الرِّبا ليس فيه إلا خمس آيات.
- تحريم الخمر ليس فيه إلا آية واحدة أو آيتان.

فلاحظ معي كيف أنَّ هذه الأحكام القطعيَّة المتَّفق عليها والتي لا تخفى على مسلم ليس فيها إلا آية أو آيتان، وربما خمس آيات، ولو ذهبت لأحكام أشدّ ضرورة منها كحرمة الفواحش والزنا ستجد ثلاث عشرة آية!

فلو كانت الحريَّة الدينيَّة -كما يدَّعون- فيها أربعون آية، فهذا يعني أنها من الضرورات القطعيّات التي لا يخفى أمرها على أيِّ مسلم، وسيكون الجزم بها أشدّ من الجزم بحرمة الرِّبا والخمر والزِّنا.

لكن العجيب أنَّه لم يتَّفق عليها العلماء، بل ولم يقُل بها أحد من العلماء بتاتًا، بل كلُّهم يخالفونها ويذكرون الأدلة المخالفة لها، وبقيت هذه الآيات القرآنيَّة القطعيَّة الضروريَّة خفيَّة حتى اكتشفت في عصرنا الحاضر!

إذًا لا حاجة لأن تبحث في تفصيلات ما يذكرونه من آيات، العاقل البصير يدرك بداهة أنَّ هذه الاستدلالات غلط وسوء فهم من دون حاجة لأن يأتي على ذكرها آية آية، لأنَّه لو كان عندنا عُشْر هذا الرقم يدلّ على ما ذكروه لأصبح هذا من الضرورات، ولغدت محل اتفاق بين كافة العلماء، أو على الأقل قول الجماهير منهم، فأن تبقى طيلة هذه القرون كلِّها لا يقول بها أيُّ أحد، فهذا دليل على أنَّ هذه الآيات ليس لها علاقة بقولهم، بل وأنَّ هذا الفهم بعيد جدًّا عمّا ذكروه، وإنما أعيد قراءتها في عصرنا لتكون منسجمة مع المتغيِّر الثقافيِّ المعاصر الذي أثَّر فيهم ولو لم يشعروا.

يتحمَّس بعض الناس فيقول: حتى ولو كان القول بالحرية الدينيَّة ورفض عقوبة الرِّدَّة لم يقُل به أحد من المتقدِّمين، فما الإشكال في أن نقدِّم تفسيرًا جديدًا يخالف قول المتقدِّمين؟ لماذا نأسر عقولنا وفق اجتهادات المتقدِّمين؟

وبما أنَّ صاحبنا المتحمِّس قد ذكر العقل، فالعقل يستهجن مثل هذا التفسير، كيف تجد في كتاب الله عشرات الآيات تدلك على معنى معيَّن، ولا يعثر على ذلك أحدٌ خلال ثلاثة عشر قرنًا، ولم يلفت نظر أيِّ أحدٍ من العلماء الذين كانوا يدقِّقون في كلِّ حرفٍ من كتاب الله، ويخوضون نقاشات طويلة وخلافات عريضة في تفصيلات دقيقة من أحكام القرآن، كيف يقبل عاقل أن تخفى عليهم أربعون آية لا يتفطَّن أيُّ أحد منهم -على اختلاف أزمانهم وبلدانهم ومدارسهم- على أنَّها تدلُّ على حكم قطعيٍّ ظاهر، ويبقى هذا خفيًّا مئات السنين -وهو في القرآن- حتى يأتي بعض المعاصرين فيظفر بهذه الآيات!

هذا الاتفاق القطعيُّ على غياب مثل هذا القول يؤكِّد أنَّه قولٌ باطل، وأنَّه ليس من قبيل الاجتهاد المعتبر، فالقضيَّة ليست متعلِّقة بنازلة جديدة، أو مسألة محتملة، أو فيها

خلاف، أو لم ينقل فيها شيء، حتى يقال إننا نقدم فهمًا جديدًا، فهذا الفهم الجديد لا يمكن أن يكون منطلقًا من اجتهاد شرعيٍّ معتبر.

وهذا الدليل -أعني دليل اتفاق المسلمين على ذلك، وأنَّ القول الآخر محدث- ليس هو الدليل الوحيد في هذه المسألة، ولن يقف النقاش عند ذكره، بل من السهولة الدخول في مناقشة كلِّ الاعتراضات وإثبات بطلانها، وإيراد الأدلة الكثيرة التي تثبت صحة اتفاق المسلمين، وهم لم يتَّفقوا على هذا القول إلا وأدلَّته ظاهرة بيِّنة، فنحن لا نتمسك به لعجزنا عن ذكر الأدلَّة ومناقشتها، وإنما فائدة هذا الاستدلال هو تصوير واقع الجدل في هذه القضيَّة، ووضع الخلاف المعاصر في وزنه الطبيعيِّ، ورسمه على الخريطة كما هو، فهو ليس من الجدل الفقهيِّ المعتبر، وإنما خضع لضغط الثقافة العلمانيَّة المعاصرة، ولو ألقى معاذيره.

«لا يتحدَّث الناس أنَّ محمَّدًا يقتل أصحابه»

يشيع في السجالات الفكريَّة المعاصرة الاستدلال بقول النَّبيِّ ﷺ: (لا يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه)، فلهذا الموقف السياسيِّ النبويِّ حضور بارز في مادة هذه السجالات، ويأتي دائمًا في أيِّ تجاذب حول تنزيل بعض الأحكام الشرعيَّة، حيث يتَّفق الجميع على الاستشهاد به ويتفاوتون في مستوى فهمه وإعمالهم له.

ومن اللافت أنَّ أيَّ حكم شرعيٍّ يُراد تطبيقه في الحالة المعاصرة، يأتي الاستدلال بهذا الحديث ليقف حائلًا دون تطبيقه، بل فاض منسوبه حتى أصبحت كلُّ الأحكام الشرعيَّة التي تنفر منها الثقافة الغربيَّة محلَّ تحفُّظٍ من أجل المحافظة على سمعة الإسلام لِئَلّا يتحدث هؤلاء الناس عن الإسلام بما ينفِّرهم منه.

يرتكز هذا الاستدلال على منطق أنَّ هذه الصور تشوِّه الإسلام، وتنفِّر منه، وتُستغلُّ في الأوساط الإعلاميَّة الغربيَّة لتقبيح صورة الإسلام وتنميطه بشكل معيَّن ينفِّر الناس منه.

وهذا المعنى صحيح، فلا ينكر عاقلٌ حالة التوظيف الإعلاميَّة المهولة لمثل هذه الأحكام، وأنها مادة خصبة للتشويه والافتراء والتنفير، فهل تعطَّل الأحكام الشرعيَّة مراعاة لهذا الوضع وحفاظًا على سمعة الإسلام فيكون مثل هذا سائغًا «لِئَلّا يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه»؟

مع يقيني التامّ أنَّ تعليق نفاذ الأحكام الشرعيَّة بهذه الطريقة خطأ ومخالف قطعًا لأحكام الشرع، إلّا أنَّ جُزءًا من هذا السؤال بقي مشكلًا زمنًا، ولا أحصي عدد ما

قرأت من احتجاجات بهذا المستوى، وكنت أدافعها بإجابات كثيرة أثبت من خلالها الأغلاط اللازمة لهذا الاستدلال، من دون أن أفكِّر في فحص هذا الاستدلال نفسه.

قبيل أسابيع رجعت لكلام العلماء في هذا الاستدلال، وتتبعت تفسيرات العلماء واختلافاتهم في فهم القول وسياقاته، فانزاح عني هذا الإشكال مع أوَّل تقليبٍ لصفحات البحث، بل عجبتُ من بقاء هذا الإشكال طيلة هذا الوقت مع وضوح المسألة، كان لهذا الموقف أثر عميق في نفسي، فأكثر الإشكالات المعاصرة تنشأ بسبب تقصير في معرفة كلام أهل العلم في مادة البحث، فالإعراض عن كلام العلماء يضع غشاوة أمام الأعين لا تزيدها سجالات المعاصرين إلا كثافة، وهو إشكال لا يكاد يسلم منه أحد، هم فيه بين مُقِلٍّ ومُكثِر.

إذًا فالفهم الفقهيُّ لهذا الموقف السياسيِّ النبويِّ يضع لك ميزانًا تختبر فيه كلَّ الاستدلالات المعاصرة بهذا الحديث، وهو ما سأحاول عرضه وترتيبه في هذه المقالة لنميز بعدها «الحدود المعتبرة والسائغة» في دلالة هذا الحديث من «الاستدلالات الخاطئة والمنحرفة».

صحت هذه المقولة عن النَّبيِّ ﷺ في موقفَين مختلفَين:

الموقف الأول: في قصَّة سورة المنافقون:

ففي حديث جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: كنّا في غزاة في جيش، فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار. فقال الأنصاريّ: يا للأنصار! وقال المهاجريّ: يا للمهاجرين! فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما بال دعوى الجاهليَّة؟ قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار. فقال: دعوها، فإنها منتنة. فسمع بذلك عبد الله بن أبيّ فقال: فعلوها؟ أما والله لئن رجعنا إلى المدينة

ليخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ. فبلغ النَّبيَّ ﷺ، فقام عمر فقال: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال النَّبيُّ ﷺ: دعه، لا يتحدَّث الناس أنَّ محمَّدًا يقتل أصحابه[1].

الموقف الثاني: في قصة قسمة الغنائم يوم حُنَين:

ففي حديث جابر بن عبد الله قال: أتى رجل رسول الله ﷺ بالجعرانة منصرفه من حُنين، وفي ثوب بلال فضّة، ورسول الله ﷺ يقبض منها يعطي الناس. فقال: يا محمد، اعدل! قال: ويلك! ومن يعدل إذا لم أكن أعدل؟ لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل. فقال عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: دعني يا رسول الله فأقتل هذا المنافق. فقال: معاذَ الله أن يتحدَّث الناس أني أقتل أصحابي[2].

كما روي أنَّ النَّبيّ ﷺ قالها في موقف ثالث، فعن حذيفة بن اليمان قال: إني لآخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ أقوده وعمار يسوق به، إذ استقبلنا اثنا عشر رجلًا متلثمين، قال: هؤلاء المنافقون إلى يوم القيامة. قلنا: يا رسول الله، ألا تبعث إلى كلِّ رجل منهم فتقتله؟ فقال: أكره أن يتحدَّث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه.[3]

فهذه المقولة قيلت في حقِّ المنافقين، وكان من السياسة الحكيمة لرسول الله ﷺ تركهم واحتمال أذاهم سدًّا لذريعة أن يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه.

ذلك أنَّ المنافقين كانوا مختلطين بالصحابة، وما كانوا يجهرون بالكفر والطعن في الإسلام، فلو أنَّ النَّبيَّ ﷺ قتلهم، لاشتبه هذا الأمر على أكثر الناس في زمانهم، ولظنّوا أنَّ الرَّسول يقتل أصحابه ويقتل من يدخل في دينه، فيحول هذا بينهم وبين الدخول في الإسلام.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٩٠٥) ومسلم برقم (٢٥٨٤).
(٢) أخرجه مسلم برقم (١٠٦٣) وأخرجه البخاري من دون هذه الزيادة برقم (٣١٣٨) و(٣٦١٠).
(٣) أخرجه الطبراني برقم (٨١٠٠) وأصله من دون هذه الزيادة في صحيح مسلم برقم (٢٧٧٩).

قال ابن عطية:

(وكان رسول الله ﷺ يعرض عنهم ويدعهم في غمرة الاشتباه مخافة أن يتحدث عنه أنَّه يقتل أصحابه)[١].

وقال ابن عاشور:

(وإنّما كان النَّبيُّ ممسكًا عن قتلهم سَدًّا لذريعة دخول الشكِّ في الأمان على الداخلين في الإسلام، كما قال لعُمر: «لا يتحدّث الناس أنّ محمّدًا يقتل أصحابه»؛ لأنَّ العامة والغائبين عن المدينة لا يَبْلغون بعلمهم إلى معرفة حقائق الأمور الجارية بالمدينة، فيستطيع دعاة الفتنة أن يشوّهوا الأعمال النافعة بما فيها من صورة بشعة عند من لا يعلم الحقيقة، فلمّا كثر الداخلون في الإسلام واشتهر من أمان المسلمين ما لا شكّ معه في وفاء المسلمين، وشاع من أمر المنافقين وخيانتهم ما تسامعتْه القبائل وتحقّقه المسلم والكافر، تمحّضت المصلحة في استئصال شأفتهم، وانتفت ذريعة تطرّق الشكّ في أمان المسلمين)[٢].

كما أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يكن يقيم العقوبات على المنافقين لمجرد علمه بحالهم، فالقاضي لا يقضي بعلمه، إنما يقضي بما ثبت عليهم ظاهرًا، وقد كانوا يسرّون بنفاقهم ويخفى حالهم على أكثر الناس، فقتلهم سيكون مشتبهًا على الناس بسبب هذا.

قال ابن عبد البرّ:

(وسئل مالك -رحمه الله- عن الزندقة فقال: ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله ﷺ من إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم. قيل لمالك:

---

(١) المحرر الوجيز ١/ ٨٣.

(٢) التحرير والتنوير ١٠/ ٢٦٧.

فلمَ يُقتل الزنديق ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟ فقال: إنَّ رسول الله ﷺ لو قتله بعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس يقتلهم للضغائن أو لما شاء ذلك، فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام)[(١)].

قال القاضي عياض:

(وفي هذا إنَّ الحاكم أو القاضي لا يقضي بعلمه بحال، ولو جاز ذلك لأحدٍ لكان أولى النَّاس بذلك رسولُ الله ﷺ وهو قد ترك ذلك وتورَّع عنه، فروي أنَّه قال حين أُشِيرَ عليه بقتل من استوجب القتل ممن ظهر نفاقه وتبيَّن شقاؤه: «أخاف أنّ يتحدَّث النَّاسُ أَنَّ محمَّدًا يقتل أصحابه»، فعلَّل ذلك بالتُّهمة التي تعمُّ ما قدَّمناه)[(٢)].

وقال ابن الملقن:

(فقال عليه السلام: «دعه، لا يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه»، هو من أعظم السياسات؛ ولأنَّ ظاهر عبد الله بن أبيّ الإسلام، والناس كلّفوا بالظاهر، فلو حصل عقوبة نفروا)[(٣)].

وقال القاضي عبد الوهاب:

(ولأنَّه ﷺ امتنع من قتل المنافقين مع علمه بكفرهم، وقال: «لِئَلّا يتحدث الناس أنَّ محمّدًا يقتل أصحابه»، وإنما لم يقتلهم لأنَّ الناس لم يعلموا كفرهم كما علمه، ولأنَّ الحاكم لما لم يكن معصومًا، وقد يلحقه الظنة والتهمة، ويمكن وقوع ذلك منهم، فحسم الباب في منع حكمه بعلمه لِئَلّا يدعى عليه أنَّه حكم على عدوّه)[(٤)].

(١) التمهيد لابن عبد البر ١٠/ ١٥٤، وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٨/ ٥٧٥.
(٢) المسالك في شرح موطأ مالك ٦/ ٢٢١.
(٣) التوضيح لابن الملقن ٢٣/ ٤٠٨.
(٤) الإشراف لعبد الوهاب ٢/ ٩٦١.

فتحصّل من هذا أنَّ سبب عدم قتلهم يرجع لأمرَين:

الأمر الأول: أنَّ رسول الله ﷺ كان يأخذ بظاهر حالهم من إعلان الإسلام ولا يؤاخذهم بما في قلوبهم، ولا بما يعلم من حالهم، لان القاضي لا يقضي بعلمه.

الأمر الثاني: وجود اشتباه في حالهم يُخفي على كثير من الناس سبب مقتلهم، فيظنّون السوء بالنَّبيِّ ﷺ بأنَّه يقتل أصحابه، (إذ لم يكن الذنب ظاهرًا يشترك الناس في معرفته)[1].

وهذا فيمن أبطن النفاق ولم يظهر منه شيء، أو ظهر ولم يثبت عنه بما يَقطع باستحقاقه العقوبة، وهذا ظاهر في قصة سورة المنافقون، لأنَّ المنافق حلف وكذب ولم يثبت عليه الكلمة إلا بوحي.

لكن يشكل على هذا مثل حادثة قسمة الغنائم، فقد تفوَّه المنافق بكلمات، ومع ذلك تركه النَّبيُّ ﷺ بذات العِلّة: «لئلا يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه»، فما وجه ذلك؟

هنا نقولات مهمة لأهل العلم، أسوق بعضها بين يدي تفصيل الجواب:

قال القاضي عياض:

(ومثل هذا لو صدر اليوم من أحدٍ في حقِّ النَّبيِّ ﷺ من تهمته في الحكم، ورميه فيه بالهوى والميل، لكان كفرًا يجب قتل قائله، لكنَّه عليه السلام كان أول الإسلام يؤلّف ويدفع بالتي هي أحسن، وكان يصبر للمنافقين ومن في قلبه مرض على أكثر من هذا من التصريح والتعريض)[2].

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٤٢٣.

(٢) شرح القاضي عياض على مسلم ٧/ ٣٢٧.

وقال:

(وقد اختُلِف: هل بقي حكم جواز ترك قتلهم والإغضاء عنهم؟ أو نسخ ذلك آخر عند ظهور الإسلام عند قوله تعالى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التوبة: ٧٣]، وأنَّها ناسخة لما كان قبلها؟ وقيل: إنما العفو عنهم ما لم يظهروا نفاقهم، فإذا أظهروه قتلوا)[١].

قال ابن حجر:

(كان النَّبيّ ﷺ في أوّل الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين، فاستمرَّ صفحه وعفوه عمَّن يظهر الإسلام ولو كان باطنه على خلاف ذلك لمصلحة الاستئلاف وعدم التنفير عنه، ولذلك قال: «لا يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه»، فلما حصل الفتح ودخل المشركون في الإسلام وقلَّ أهل الكفر وذلّوا، أمر بمجاهرة المنافقين وحملهم على حكم مُرِّ الحقّ، ولا سيَّما وقد كان ذلك قبل نزول النهي الصريح عن الصلاة على المنافقين)[٢].

وقال ابن تيمية:

(فإنَّ الناس ينظرون إلى ظاهر الأمر فيرون واحدًا من أصحابه قد قتل، فيظنُّ الظانُّ أنَّه يقتل بعض أصحابه على غرض أو حقد أو نحو ذلك، فينفر الناس عن الدخول في الإسلام، وإذا كان من شريعته أن يتألَّف الناس على الإسلام بالأموال العظيمة ليقوم دين الله وتعلو كلمته فلأنْ يتألفهم بالعفو أولى وأحرى، فلمّا أنزل الله تعالى براءة ونهاه عن الصلاة على المنافقين والقيام على قبورهم، وأمره أن يجاهد الكفار

(١) شرح القاضي عياض ٨/ ٥٥.
(٢) فتح الباري ٨/ ٣٦٦.

والمنافقين ويغلظ عليهم؛ نسخ جميع ما كان المنافقون يعاملون به من العفو، كما نسخ ما كان الكفار يعاملون به من الكفّ عمَّن سالم، ولم يبقَ إلا إقامة الحدود وإعلاء كلمة الله في حقِّ كلِّ إنسان)[(١)].

وقال السندي:

(ظاهر هذا الحديث يفيد أنَّ المسلم لا يقتل المسلم بمثل هذه الكلمة المشتملة على مثل هذا التعريض المؤدّي إلى إيذاء النَّبيِّ -صلّى الله تعالى عليه وسلَّم-، إذ ظاهر هذا الحديث يفيد أنَّه لإسلامه لم يتعرَّض له، وجعل إسلامه الظاهري عِلّة لعصمته مع وجود هذه الكلمة منه، والقول بأنَّ هذه الكلمة تقتضي قتله إلا أنَّه تركه لمراعاة التألف حتى لا يشتهر بين الناس أنَّه ﷺ يقتل أصحابه، فإنَّه قد يؤدي إلى نفر قلوبهم عن الإسلام، يأبى عنه هذا الحديث)[(٢)].

وخلاصة ما سبق:

أنَّ الاعتبار النبويَّ في ترك عقوبتهم «لِئَلّا يتحدث الناس أنَّ محمَّدًا يقتل أصحابه» مع المجاهرين من المنافقين يرجع لأمرين:

الوجه الأول: أنَّ مجاهرتهم لم تكن من قبيل الكفر المحض الذي يثبت نفاقهم، وإنما هو من قبيل التعريض، فإقامة العقوبة عليهم ستكون مشتبهة كما سبق في المنافقين المستترين، لأنَّ الناس لا يعلمون حقيقة جرمهم الذي يستحقون به العقوبة.

الوجه الثاني: أنَّ مجاهرتهم كفر ثابت عليهم، وإنَّما ترك عقابهم مع هذا لوجود الاشتباه الذي يتحقق معه مفسدة أنْ يتحدث الناس أنَّ محمدًا يقتل أصحابه.

(١) الصارم المسلول ١/ ٢٤٣.

(٢) حاشية السندي على صحيح البخاري ٣/ ٢٨.

وعلى هذا القول فإنَّ هذا حكم منسوخ، كان في أول الإسلام وضعف المسلمين الذي كان يتحقق معه غلبة مفاسد إقامة مثل هذا الحكم، وقد زال هذا فلا يكون ثَمَّ حاجة لترك إقامة هذه الأحكام بسبب هذه المفسدة.

إلا أنَّ هذا لا يمنع من إعمال الحكم حين يحدث من الضعف والحاجة مثل ما حدث في أوَّل الإسلام.

قال ابن تيمية:

(فحيث ما كان للمنافق ظهور وتخاف من إقامة الحدِّ عليه فتنة أكبر من بقائه عملنا بآية: ﴿**دع أذاهم**﴾، كما أنَّه حيث عجزنا عن جهاد الكفار عملنا بآية الكفِّ عنهم والصفح، وحيث ما حصلت القوَّة والعزّة خوطبنا بقوله: ﴿**جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ**﴾ [**التوبة**: ٧٣]، فهذا يبيِّن أنَّ الإمساك عن قتل من أظهر نفاقه بكتاب الله على عهد رسوله عليه الصَّلاة والسَّلام إذ لا نسخ بعده)[١].

وقال:

(فحاصله أنَّ الحدَّ لم يُقَم على واحد بعينه لعدم ظهوره بالحجَّة الشرعيَّة التي يعلمه بها الخاصّ والعامّ، أو لعدم إمكان إقامته إلا مع تنفير أقوام عن الدخول في الإسلام وارتداد آخرين عنه، وإظهار قوم من الحرب والفتنة ما يربي فساده على فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باقٍ إلى يومنا هذا، إلا في شيء واحد وهو أنَّه ﷺ ربما خاف أن يظنَّ الظانُّ أنَّه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك، فهذا منتفٍ اليوم)[٢].

(١) الصارم المسلول ١/ ٣٦٢.
(٢) الصارم المسلول ١/ ٣٦٢.

الحدود السائغة في الإعمال الفقهيِّ لهذا الموقف السياسيِّ النبويِّ:

حين يأتي أحد فيستدلُّ بالسياسة النبويَّة «لا يتحدث الناس أنَّ محمَّدًا يقتل أصحابه»، في سياق تعطيل أي حكم شرعيٍّ معاصر بدعوى نفور الكفار وتشويههم وتكذيبهم، فهو يقع في خطأ كارثيٍّ لم يتفطّن له، هو أنَّه نظر في مفهوم الحديث منعزلًا عن بقيَّة أحكام الشَّريعة، فقاس نفور الناس عن الشَّرع في هذه المسائل على نفورهم في تلك الواقعة النبويَّة، فوجد أنَّ الاستدلال وجيه جدًّا، وهو حقًّا كذلك لو لم يكن عندنا إلا هذا الحديث، لكنَّ هذا قصور علميٌّ لا يدخل في بنية تفكير الفقيه الذي ينظر إلى نصوص الشرع جميعًا، وحينئذٍ ستجد أنَّ ثَمَّ مساحة واسعة جدًّا من الأحكام الشرعيَّة قد حافظت عليها الشَّريعة ولم تلتفت للمعترضين والشامتين والساخطين، ولا لأمواج التشويه والافتراء التي تعقب قيامها، ومن ذلك -بإجمال واختصار شديدين-:

- الأحكام الشرعيَّة التي فيها شدَّة وصرامة في التطبيق كالرَّجم والجلد والقطع، التي كانت تُقام من دون أي اعتبار لمواقف الناس منها.

- بل شرعت الشَّريعة الجهاد في سبيل الله، وقتال الكفار وغنم أموالهم وسبي نسائهم وإقامة الشرع في بلدانهم، وبطبيعة الحال أنَّ من تَتَّخذ منه هذا الموقف لن يحمل في نفسه إلا غاية ما يمكنه من كره وعداء ونفور.

- قتل النَّبيِّ ﷺ رؤوسَ الكفر الذين عادوه، ككعب بن الأشرف وابن أبي الحقيق، وأهدر دماء بعض المحاربين يوم فتح مكة، وقتل بعض الأسرى، وهي أفعال شديدة على النفوس غير المؤمنة.

- الأمر القرآنيُّ بجهاد المنافقين والإغلاظ عليهم: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ**﴾ [التوبة: ٧٣]، وقال سبحانه: ﴿**لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ**

وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦٠]، وهو ما جعل المنافقين يستترون بكفرهم خشية من العقاب.

- بل أصل الإسلام كلّه وهو عبادة الله وحده، والإيمان برسوله، والإيمان بكتابه، وغيرها من الأصول، كانت تثير عداء الكفار وغضبهم وسخطهم على المسلمين، فإعمال التفكير بهذه الطريقة يؤدي لإلغاء الإسلام كلّه.
- بل مع هذا كلّه، فقد اتَّفق الفقهاء كلُّهم على وجوب قتل سابِّ الرَّسول ﷺ، وهي ذات الصورة التي عفا عنها الرَّسول ﷺ من دون أي اعتبار منهم لتأثير لهذه العِلَّة.

هذا بعض الأحكام التي تُثبت يقينًا أنَّ إعمال هذا الفهم على أيِّ حكم شرعيٍّ دون حدود محكمة غلطٌ محض، وأنَّ ذريعة نفور الكفار من الإسلام لا يجوز أبدًا أن تكون سببًا لتعطيل أحكام الشَّريعة أو بعضها، وأنَّ تشويه الكفار للأحكام يوجب علينا الدفاع عنها وشرحها وبيان حسنها والدعوة إليها لا أن ندفنها خجلًا منهم.

ولذا فهذا التفكير قد انشقَّ عليه خرق الغلط من جهتين:

الجهة الأولى: أنَّه وسع مراعاة نفور الناس إلى مساحات لم تراعِها الشَّريعة، بل ثبت قطعًا أنَّ الشَّريعة أهملتها ولم تعتدّ بها.

الجهة الثانية: أنَّ ما راعته الشَّريعة كان في حكم شرعيٍّ معيَّن، تُرِكَ تطبيقه عن شخص معيَّن، جعلوه أصلًا كُلِّيًّا لتعطيل الأحكام كلِّها، ولم يجعلوه خاصًّا بحالة معينة فقط.

إذا تقرَّر فساد منطق هذا الاستدلال، **فما الحدود الفقهيَّة المعتبرة في إعمال هذا الحديث؟**

الواجب في معرفة هذه الحدود أن تكون مراعية لحدود ذات ما أعمله النَّبيُّ ﷺ، وحين ننظر في هذه الواقعة ممكن أن نحصر حدودها في:

- تنزيل حكم شرعيٍّ على معيَّن أو في حالة معيَّنة.
- وجود اشتباه في استحقاقه الحكمَ.
- وجود مفسدة قويَّة غالبة، في مستوى نفورٍ عامٍّ عن الإسلام بسببه تصل لحدِّ اعتقاد أنَّ الرَّسول ﷺ يقتل أصحابه، فيكون منفِّرًا عن الدخول في الإسلام.
- فالحكم الشرعيُّ الذي يكون تطبيقُه بهذا المستوى يكون مندرجًا ضمن السياق السائغ في إعمال الحديث.

وعليه، فيخرج هنا:

- من يعطِّل ذات الأحكام كُلِّيًّا، أو يكون مراعيًا لمفاسد التطبيق إلى الحدِّ الذي يلغي معه أصل التطبيق.

ويخرج منه أيضًا:

- الأحكام الظاهرة التي لا يوجد اشتباه فيها، حين يكون الاعتراض على ذات الحكم لا على الاشتباه.

وأيضًا يجب أن تكون المفسدة قويَّة مشابهة لما كان في عهد النَّبيّ ﷺ، فهي متعلِّقة بمفسدة أن يظنَّ الكافر أنَّه سيُقتَل لو دخل في الإسلام، ومثل هذه المفاسد لا تكون إلا في جنس معيَّن من الأحكام كعقوبة الرِّدَّة، ومن جنس معيَّن من الناس وهم الكفار، ومثل هذه المفسدة لا توجد عادة في إقامة الحدود أو في مثل فرض الواجبات ومنع المحرمات على المسلمين.

وبناءً عليه، فيمكن ترك إقامة حدِّ الرِّدَّة مثلًا في حالة معيَّنة إذا ترتَّب على إقامته مفسدة راجحة توهم أنَّ الشَّخص قُتل مظلومًا، لكن لا يقاس عليه منع إقامة قطع يد السارق خشية من طعن الناس في عقوبة السَّرقة نفسها؛ لأنَّ الأمر لا اشتباه فيه أصلًا، وهو متَّجه إلى الحكم ذاته لا إلى التطبيق في حالة معيَّنة.

هذه هي الحدود التي يحتملها سياق حديث «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه».

وأحبُّ أن أؤكِّد أنَّ البحث هنا ليس تحريرًا لحكم ترك بعض إقامة الأحكام الشرعيَّة، وإنما هي محاولة لتحرير الاستدلال لسبب من أسباب ترك إقامة بعض الأحكام استنادًا إلى هذا الحديث، وإلا فلا بُدَّ من جمع كلِّ أطراف الأسباب للإجابة عن هذا السؤال، وليس هذا موضع بحثه، فهو يحتاج لاستقراء وتتبُّع أوسع.

الآثار المستفادة من هذا الموقف السياسيِّ النبويِّ:

بعد تحرير القول في حدود ما يمكن إعماله من هذا الحديث لترك إقامة بعض الأحكام، فإنَّه يمكن الاستهداء بروح هذا الموقف السياسيِّ النبويِّ في آثار كثيرة على مستويات عدَّة، منها:

١) العناية بسمعة الإسلام، والاجتهاد في تقديم الحجج والبراهين التي تشرح محاسن الإسلام، وتجلي فضائله، وبذل كلِّ الجهود لإزالة الشكوك والشُّبهات والتشويهات التي توجه لرسالة الإسلام.

٢) مراعاة أفهام المخاطبين وعقولهم، واتخاذ الأسلوب المناسب لِئَلّا يكون لطريقة الخطاب أو زمانه ومكانه ما يؤدي لنفورٍ عن أحكام الشرع.

ومن مراعاة أفهام الناس: ترك تحديثهم أو إفتائهم ببعض الأحكام حين يترتَّب عليها مفسدة ظاهرة تربو على مصلحة تعليمهم، ولهذا قال الصحابي الفقيه عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: (ما أنت بمحدَّثٍ قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[1].

٣) تعميق قاعدة شرعيَّة مقررة، هي درء الحدود بالشُّبهات.

٤) الاجتهاد في بيان الحكم الشرعيِّ وشرح حدوده وإزالة الغلوّ والتفريط المتلبس به حتى لِئَلّا يشتبه بغيره.

٥) عدم تفرُّد الشَّخص بإقامة الحدود إلا بسلطة شرعيَّة، وبضمانات قضائيَّة، حتى تحقّق العقوبات الشرعيَّة مقاصدها وتكون على وفق مراد الشَّرع منها، فلا يدخل في النفوس نفور منها بسبب إشكالات يرونها في الإجراءات، فيشتبه الحقّ الذي في الحكم بالباطل الموجود في الوسائل والإجراءات.

(١) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.

الغلوُّ في التكفير واستباحة الدماء

«ظاهرة الأصول الشرعيَّة المتعطِّلة»

في موقع تويتر، كتب «شخصٌ ما» في صفحته مشيدًا بخبر اقتحام سيارة مفخخة صفوف كتائب من المقاتلين المجاهدين بعمليَّة انتحاريَّة أودت بالعشرات بين قتيل وجريح.

كتب أحدهم مستنكرًا: اتَّقِ الله، كيف تجيز له قتل نفسه ثم يضحي بعد هذا بإخوانه: **﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾** [النساء: ٩٣].

وكتب آخر: أين حرمة دم المسلم؟ كيف تكفِّر إخوانك المسلمين وتستبيح دماءَهم؟ وأين حرمة قتل النفس: **﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾** [النساء: ٢٩، ٣٠] ؟

لم أكمل النقاش الذي جرى بينهما، فلم أقرأ جوابه عن هذا التذكير والنُّصح.

إلا أنني موقنٌ أنَّ الجواب سيكون على النحو الآتي:

لا شكَّ في حرمة التكفير بلا حقٍّ، وحرمة الدماء المعصومة، غير أنَّ من وقع في كفر فهو مستحقٌّ للتكفير بعد اجتماع الشروط وانتقاء الموانع، وحين يقتل فإنَّه يقتل لسبب شرعيٍّ، فأنا معظِّم للدماء ومتَّقٍ لله في كلِّ هذا، ولولا تقوى الله لما أيَّدت مثل هذا.

نحن إذًا أمام نفوسٍ لن تجد في وعظها بالتقوى والدماء وخطورة التكفير أي فائدة،

فهي لا ترى أنها قد وقعت في شيء يستحق الإنكار، بل ترى أنها ممتثلة لتقوى الله في فعلها المنكر هذا، فالاستمرار معهم بهذه الطريقة فائدته شبه معدومة، والحديث مع هذا الشَّخص عن أصول «الدماء» وخطورة التكفير لا يفيد شيئًا، لأنَّه مسلّم تمامًا لك بالأصل، بل ربما يقرِّر لك ذات ما تقرِّره من عصمة الدماء وضرورة الاحتياط فيها، ويعيد لك نفس كلامك عن خطورة منهج الخوارج!

إلا أنَّه في الوقت نفسه يدافع عن ظواهر وأفعالٍ من مخالفة هذه الأصول يشيب لهولها الرأس، فلا إشكال لديه في أن يقتل مسلمين بل ومجاهدين في سبيل الله، وهو مستعدٌّ لقتل نفسه في سبيل قتل مثل هؤلاء المجاهدين!

فنحن أمام ظاهرة مثيرة للدهشة، لا يختلف معك في تعظيم الأصول الشرعيَّة من عصمة دم المسلم، وضرورة الاحتياط فيها، والحذر من تكفير المسلم، وخطورة قتل النفس، وعدم التكفير بالكبائر والذنوب، إلخ، في مقابل جزئيّات تهدم هذه الأصول بالكُليَّة فلا يكون لوجودها معنى، فأيُّ قيمة لاحترامك دم المسلم، وأيُّ معنى لتعظيمك عدمَ تكفير المسلم بلا حقٍّ إن كنت ترى أنَّ إقدام شخص على قتل نفسه في سبيل أن يقتل إخوانه المسلمين أمرًا مشروعًا!

فما تفسير هذه الازدواجيَّة العجيبة بين تقريرٍ للأصول الشرعيَّة وتسليم لها وإيمانٍ بها، مع التسليم والإيمان في الوقت نفسه بجزئيّات وتطبيقات تمزِّق هذه الأصول وتبالغ في انتهاكها؟

ممكن أن نضع عدَّة أسباب تُسهِم في فهم هذا التنافر اللافت في هذه الظاهرة:

السبب الأول:

المعرفة الإجماليَّة بأبواب التكفير، وغياب الإدراك التفصيليِّ والبحث الفقهيِّ المعمَّق لدقائق التكفير، فتلاحظ بجلاء في مسائل التكفير أنَّ ثَمَّ فئة شبابيَّة تتورَّع عن

الفتيا في دقائق العبادات أو المعاملات أو غيرها من الأبواب الفقهيَّة، لأنَّه يعرف أنَّ ثَمَّ خلافًا يتطلَّب نظرًا طويلًا في الأقوال والأدلَّة، وما يقتضي ذلك من ضرورة امتلاك أدوات أصوليَّة وفقهيَّة ولغويَّة سابقة، فيحيل الأمر لأهله ويعتاد أن يقول فيها: لا أدري، أو يحيل السائل إلى من يثق به من أهل العلم، أو ينقل له فتوى من يقلّد من أهل العلم، فتجد في الجملة أنَّ ثَمَّ تحفُّظًا وتحوُّطًا في التعامل معها، ويكثر من الاستدلال بمثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ [**الإسراء**: ٣٦]. أما حين يأتي الحديث عن تكفير جماعات معيَّنة أو استباحة دمائها وأموالها أو تنفيذ عمليّات قتل للنفس فيها، فإنَّ من السهولة بمكان أن تجد هذا المتورِّع عن الفتيا في مسائل العبادات المعروفة قد أصبح مفتيًا شهيرًا ومنظرًا كبيرًا يقول بكلِّ يسرٍ وسهولة عن آلاف المسلمين: يباح قتلهم وقتالهم؛ لأنَّهم كفّار مرتدّون!

فعجبًا من هذه الجرأة هنا مع الورع هناك!

مع أنَّ مسائل الدماء والقتال والتكفير على المستوى النظري هي أعقد بكثير من مسائل العبادات.

وعلى المستوى العمليِّ فالأثر المترتِّب عليها أشدُّ خطرًا بكثير، إذ يترتَّب عليها هلاك نفوس وأموال، فمن الطبيعيِّ أن يقوى التورُّع والتحفظ في هذه الأبواب.

غير أنَّ ما جعل هذه الأبواب وكأنها أبواب سهلة ميسورة هو أنَّ بعض الناس يحفظ قواعد كُلِّيَّة عامَّة، فيرى بسببها أنَّ المسألة واضحة جدًّا لا تحتاج لأي بحث أو نظر، بل يطبِّقها مباشرة، وحين يأتي من يعارضها لا يرى أنَّ الموضوع يستحقُّ المعارضة، وإنما يفتش عن الخلل في دين المعارض أو نيته، بل يرمي مباشرة كلّ مَن يتحفَّظ أو يحتاط في الفتيا في قضايا الدماء والتكفير بأنَّه يعاني انحرافاتٍ بسبب الإرجاء أو الجهل وربما الخيانة!

فهو يحفظ مثلًا أنَّ «**مظاهرة الكفار على المسلمين من نواقض الإسلام**»، أو أنَّ «**التشريع المخالف لما أنزل الله كفر**»، ثُمَّ يبني على معرفته الإجماليَّة اليسيرة لهذه النواقض كلَّ منظومته القضائيَّة والفقهيَّة، مع أنَّ كلَّ طالب علم يدرك أنَّ في هذه النواقض من التفصيلات والدقائق ما يتطلَّب بحثًا ونظرًا وتوقُّفًا، وحين ينتقل إلى مرحلة تنزيلها على الوقائع والأعيان فهذا يتطلَّب تحفُّظًا أكثر، كما أنَّ ما تقتضيه من أحكام فقهيَّة يتطلَّب علمًا أوسع، إلا أنَّ صاحب المعرفة الإجماليَّة لا يدري عنها فيجعل جهله حجة له على جرأته، ولهذا قيل: أجرأ الناس على التكفير أقلُّهم علمًا به، لأنَّه أصبح يتعامل مع التكفير كمثل مسائل الرياضيات، فهي حسابات واضحة ليس عليه سوى أن يجمع فيها ويطرح!

لهذا وجدنا من يطبِّق بناءً على معرفته الإجماليَّة بحكم «**التكفير بمظاهرة الكفار على المسلمين**»: تكفير من يجلس مع الكفار، أو من يصالحهم، أو من يثني عليه الكفار، أو من يثني هو على الكفار أو يبحث عن أي مساعدة أو تعاون حصلت بينه وبين من يحكم بكفره ليلحقهم بهم!

ووجدنا من عرف بشكل مجمل قاعدة «**مَن لم يكفّر المشركين فهو كافر**»، فرتَّب عليها تكفير من رأى التفريق بين كفر النوع والوصف في مسائل التوحيد، فعذر بعض من وقع في الشرك لجهل أو شبهة، فرأى أنهم -وهم أعلام كبار كثير- كفار، لأنَّهم لم يكفِّروا المشركين!

ورأينا من سمع بشكل عامّ القول «**بكفر مَن يشرع من دون الله**»، فكفر بناءً عليه كلَّ شخص يثني على نظام الديمقراطيَّة، ولو كان يحلف بأغلظ الأيمان أنَّه يريد حكمًا شوريًّا لا يتجاوز أحكام الشَّريعة.

وخذ من الأمثلة التي لا تحصر، ناتجة عن جرأة على هذه الأبواب مع ضعفٍ بيِّن في التأهيل الشرعيِّ ممن يكتفي بالمعلومات الكُليَّة الإجماليَّة التي يمكن أن يتعلَّمها في غضون ساعات، ثم يخرج على الناس بعدها ليهاجم كبار أعلام الأُمَّة؛ لأنهم لم يفهموا التوحيد بعد، ويشعر بعد هذا العلم الإجمالي أنَّه لا حاجة له أن يسأل أهل العلم لأنَّه عالم والسؤال يكون لمن لا يعلم!

ولأنه يحفظ القواعد الكُليَّة، فهو يعرف أنَّ منهج الخوارج هو التكفير بالكبيرة، وهو يقول: أنا مخالف لهم تمامًا؛ لأنّي لا أكفِّر بالزنا والخمر والقتل، ولا أقول إنَّ الأصل في الناس الكفر، فأصولي مختلفة تمامًا عن أصول الخوارج، فيشعر بارتياح لأنَّه بعيد عن اتهامات الآخرين له بالغلوّ المشابه للخوارج، ولم يفقه أنَّ الخوارج حين كفَّروا عليًّا -رضي الله عنه- ومن معه من الصحابة قد كفَّروهم بأمور ليست هي من قبيل الكبائر؛ كتحكيم الرجال في دين الله، بل هو من قبيل التكفير بلا مكفِّر، فهم يخرجون الناس من دين الله من دون بيِّنة شرعيَّة، ولهذا وصفهم النَّبيّ ﷺ بأنهم (يقتلون أهل الإسلام)[1]، ولم يقتلوهم إلا بعد أن حكموا بكفرهم بما ليس بمكفِّر، وهو تمامًا ما يقع فيه من يكفِّر المسلمين ويستبيح دماءَهم بناءً على جهل بقواعد الشَّريعة، فيكفِّر الشَّخص لأنَّه جالَس كافرًا مشهورًا بما يعني رضاه وموالاته، أو كان بينهما مفاوضات، أو شكّ في وجود ارتباط يجمعه مع دولةٍ ما بما يدلُّ على مظاهرته للكفار على المسلمين، أو حكم بأنَّه ضدّ المشروع الإسلاميِّ لأنَّه وقف ضد مشروعٍ معيَّن، أو رآه يثني على الديمقراطيَّة، أو جلس مع من يطعن في الدين، ونحو هذه المكفِّرات الشائعة التي هي من جنس الغلوِّ الذي وقع فيه الخوارج، فيخرجون الناس من دين الله جهلًا وعدوانًا بناءً على قواعد وأحكام ما أنزل الله بها من سلطان، ولأنه يكتفي بمعرفة

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٤٣٢) ومسلم برقم (١٠٦٤).

القواعد الكُليَّة العامَّة، فإنَّ من البدهيِّ أن يقع في مهاوٍ من حيث لا يشعر، ثم يتعجَّب بعدها ممن يصفه بأنَّه على مسلك الخوارج! وحُقَّ له أن يتعجَّب، لأنَّه لا يدري عن هذه التفصيلات التي تخبره بمكامن الخلل في كلامه.

ولهذا يشيع عند من لا يعرف إلا القواعد الكلية العامة حالة التكفير بالأوصاف السائبة العائمة، فتجد من يرمي بعض المسلمين بالرِّدَّة والكفر بأفعال من قبيل الوقوف في وجه المشروع الإسلاميِّ، والعداء للدولة الإسلاميَّة، والتعامل مع الكفار بما يدلُّ على رضاهم عنه، ونحو هذه الإطلاقات التي يعرف كلُّ طالب علم أنها ليست من قبيل المناطات التي يعلّق بها حكم شرعيٌّ فضلًا عن تكفير واستباحة دماء، وهي إطلاقات سائبة مرسلة يصح فيها القول أنَّه لو اجتمع عشرة رجال ليضعوا تفسيرًا لها لاختلفوا فيها على أحد عشر قولًا!

بل زاد سيلان هذه الأوصاف السائبة حتى رأينا من يحكم على الشَّخص بالكفر لأنَّه حضر مجلسًا كان فيه قول فعليّ ظاهر ولم يتكلَّم، فالساكت مثل المتكلِّم، فأصبح التكفير يحصل بالقول والفعل والسكوت! بل تفاقم الأمر أكثر، فرأينا من يحكم بكفر أناس لأنَّ الكفار الحربيين قد رضوا عنهم أو أثنوا عليهم، فأصبح التكفير ليس بما يصدر من الشَّخص من قول أو فعل أو اعتقاد، بل بما يصدر من الآخرين نحوه من قول أو فعل أو اعتقاد!

وهذا كلُّه راجع إلى تقحّم باب التكفير واستباحة دماء المسلمين لغير المؤهّلين، وتصدُّر الجهّال الذين عرفوا بعض القواعد الكُليَّة فأخذوا يعيثون في أحكام الشَّريعة فسادًا وهم لا يفقهون من تفصيلاتها شيئًا، ويظنُّ أنَّه ملتزم بأصول السُّنَّة وجارٍ على قواعد أهل العلم بمجرد أنَّه ينطلق من أصل شرعيٍّ صحيح، ثم يموج بعدها في التفصيلات والفروع بلا علم ولا بيِّنة.

السبب الثاني:

أنَّ الشَّخص يجزم بأنَّ مقصوده ليس إراقة الدماء ولا تكفير المسلمين، وإنما نصرة دين الله ومقاتلة المرتدين ومنع قيام العملاء الذين يحقِّقون أهداف الأعداء، وحينئذٍ فهو يشعر أنَّ مِن الظلم والبغي أن يُتَّهم بأنَّه والغٌ في الدماء متهاون في التكفير، وهو إنما جاء للجهاد في سبيل الله، ولدفع العدوان عن دماء المسلمين وأموالهم.

ملاحظة هذه النيَّة لا تحرّك في القلب داعيًا لاستحضار ما يفعله من مناقضة الأصل، فيبقى الأصل متعطِّلًا لأنَّ النيّة صالحة، وهو في الحقيقة غفلة عن أصل شرعيٍّ محكم، وهو أنَّ النيَّة الحسنة لا تقلب العمل صالحًا، فكم من مريد للخير لم يصِبه، بل وحتى الخوارج الذين جاءت الشَّريعة بذمِّهم وقاتلهم الصحابة، كانوا أهل عبادة وجهاد واجتهاد في الطاعة، ولم يكن هذا مانعًا من استحقاقهم للذمِّ النبويِّ: (يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)[1]، فالعبرة بموافقة العمل للشَّريعة، فإن كان مخالفًا لها فلا أثر لنيته في الحكم على الفعل، بل إنَّ الاعتماد على النيَّة الصالحة في مثل هذا المقام يخشى أن يكون من قبيل الإعجاب بالنفس الذي يظنّ الشَّخص معه أنَّ مثله لا يقال له أنت مخالف لقطعيّات الشَّريعة، فيكون من جنس الهوى الذي يضلّ الإنسان عن الهدى من حيث لا يشعر: ﴿**وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [ص: ٢٦].

وباب «الهوى» يستبعد عادة عند الحديث في مشهد الغلوّ، بسبب أنَّ الغلوّ راجع لزيادة في التديُّن والتعبُّد وتعظيم الشرع، فلا يتوهم الشَّخص حضور الهوى فيهم كما هي لدى التيارات المتهاونة، والحقيقة أنَّ الهوى حاضر في الطرفين جميعًا، فالهوى يكون تارة بالتساهل وتارة بالتشدُّد، ولهذا كان العلماء يسمّون الخوارج بأهل الأهواء، فالهوى لا يعني فقط أن يترك الشَّخص الواجب الشرعيَّ لأنَّه لا يهواه، بل للهوى صور

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٣٥١) ومسلم برقم (١٠٦٦).

كثيرة، وقد تخفى على كثير من الناس، وأي هوى أظهر من حالة ذلك الشَّخص الذي يصرُّ على بغيه وظلمه فلا يرتدع بنصحٍ ولا تذكير بالله، ويركب رأسه فلا يبالي في مسائل الشَّريعة بأهل العلم ولا يرفع بهم رأسًا، ثم يخوض في أعراض أفاضل أهل الإسلام من علماء الأُمَّة والمرابطين في سبيل الله ويرميهم بالكفر والخيانة والفساد، في حين يرى أنَّه ومَن على حزبه هم الجديرون بالحقِّ، ثم يقتحم الأمور العظام ولا يجد في نفسه داعيًا لإمكان التريُّث والاستماع للناصحين، لعلَّ في موقفه ما يستدعي التوقُّف أو التحوُّط، فهذه أمواج هوى تعبث بصاحبها من حيث لا يشعر.

السبب الثالث:

الثقة المفرطة ببعض الأشخاص أو التيارات أو الجماعات التي يعتقد الشَّخص أنها على الحقِّ، فيقبل كلَّ ما عندها بلا تمييز؛ لأنَّه يراها قد بلغت من الديانة والثقة مبلغًا لا يمكن أن تقع في بعض الأخطاء اليسيرة، فضلًا عن مثل هذه الجرائم المروِّعة، فالنقد الشديد الموجَّه لهذه الجزئيّات التي تطالبه بضرورة العودة للأصول والكُلِّيّات لا يحرِّك فيه ساكنًا، لأنَّه يرى أنَّ الشَّخص الفلاني أو الجماعة الفلانية قد رأت هذا الموقف وهي أعلم وأتقى وأفضل، فلا يمكن أن تكون أفعالها مخالفة لهذه الأصول، فيبقى مؤمنًا بالأصل نظريًّا، ومعطِّلًا له عمليًّا لأنَّه مقلد لغيره، وهذا من التقليد المذموم الذي لا يعذر فيه الإنسان، فالواجب عليه أن يحاكم الجميع إلى الشرع، وحين يأتي المقتول بدمه يحاججك أمام الله فلن ينفعك أن تقول: قال لي فلان إنَّه مباح الدم، أو أمرني الأمير أن أقتله، فهذا التقليد الأعمى هو من جنس تقليد الكفار في رد ما جاءت به الرسل: ﴿**وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ**﴾ [**الزخرف**: ٢٣]، والتعذُّر بهذا التقليد هو كتعذُّر من خضع للكبراء وأطاع السادة في مخالفة أوامر الله: ﴿**وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا**

سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٧، ٦٨].

السبب الرابع:

تأثير الخصومات والنزاعات التي تجري بين الأحزاب والجماعات على الأحكام والأوصاف الشرعيَّة، فبدلًا من أن تُرَدَّ الخلافات إلى كتاب الله، وأن تكون الشَّريعة هي الحكم بين المختلفين، حتى تكون الأصول ضابطة للتصرُّفات، وتحاكم التطبيقات للكُلِّيّات، يتحوَّل الموضوع عند بعض الناس إلى نزاع مع جماعات أو أحزاب أو أفكار، فيكون موقفه تابعًا للموقف الحزبيِّ لجماعته ولمواقفها مع الجماعات الأخرى، فما عاد يستحضر قيمًا شرعيَّة وأحكامًا تمسُّ كلَّ فرد بِغضِّ النظر عن جماعته، وإنما أصبح ينظر لأفرادهم حسب الموقف الحزبيِّ للجماعة، بما جعل الأصول الشرعيَّة متعطِّلة غير نافذة مع غلبة المزاج الحزبيِّ.

يتحدَّث بعضهم -بكلِّ برود- مبرِّرًا حادثة قتلٍ، بأن هؤلاء مشروع مرتدين في المستقبل!

هَبْ أنَّهم سيكونون كذلك، فهل في الشَّريعة ما يجيز لك قتل من تظنُّ أنَّه سيكفر لاحقًا؟

ويتحدَّث آخر أنَّ جماعته تمتلك مشروعًا يحاربه الشرق والغرب، وأنَّه يدافع عن مشروع إسلاميٍّ ضد المعتدين، فهَبْ أنَّ هذا كان كذلك، فهل هذا يعطيك صكًّا شرعيًّا لتبيح دماء من شئت ممن تراهم خطرًا عليك؟

وهكذا يتحول الموضوع إلى صراع حزبيٍّ يكون فيه الحزب هو الإسلام، فمن حاربه فهو محارب للإسلام مباح الدم، ومن كان مع الحزب فهو المؤمن الموحِّد

المجاهد، ومن كان خارجه فإن لم يكن كافرًا مرتدًّا فلعله لا يكون بعيدًا عن الرِّدَّة، وإن كان بالضرورة لا يقول هذا نظريًّا لكنَّه في الجانب العمليِّ يسير على هذه الكيفيَّة.

الخصومة الحزبيَّة تعمي الشَّخص عن الواجب الشرعيِّ قبل نسبة أحد إلى قولٍ أو فعلٍ كفريٍّ، فالتحقُّق من وقوعه يتطلَّب دلائل قطعيَّة، غير أنَّ الخصومة الحزبيَّة تعمي فئة من الناس فتغيب كلّ المعايير البدهيَّة للتثبُّت، فيكون من السهل جدًّا أن يكفر شخصًا أو جماعة أو تيارًا واسعًا من الناس بناءً على خبر في صحيفة غربيَّة قرأه على الشبكة الاجتماعيَّة ومن ترجمة لا يدري حتى ما مصدرها! وحين يطالب بالإثبات العلميِّ الذي يتطلَّب دقة موضوعيَّة ومنهجيَّة فإنَّه يبدأ بسرد ما يفعله هذا التيار وما تقع فيه هذه الجماعة، بما يعني أنَّ الإشكال الحزبيَّ والصراع مع الجماعات كان هو الدافع الأكبر للتكفير بما خفف من وسائل الإثبات، فأصبح يبحث بعدها عن أيِّ شيء ليستند إليه.

السبب الخامس:

التمسك ببعض حالات الاستثناء التي جاءت بها الشَّريعة على خلاف الأصل، غير أنَّه يتضخَّم في وعيه وتفكيره حتى يكون ملغيًا للأصل وراجعًا عليه بالإبطال، فمثلًا هو مؤمن بحرمة الإقدام على قتل المسلم، لكنَّه يرى أنَّ ثَمَّ حالات شرعيَّة جاءت الشَّريعة بالعفو عن القتل فيها لاعتبار الخطأ والتأويل فيها، كما جاء في قصة أسامة -رضي الله عنه- حين قَتل في غزوةٍ كافرًا قال لا إله إلا الله، فأنكر عليه النَّبيُّ ﷺ[1]، ولم يقتصّ منه الرَّسول ولم يطلب منه دية ولا كفارة، وما جاء عن خالد بن الوليد -رضي الله عنه- في قصة بني جذيمة حين قتلهم خطأً بعد الإسلام، فما زاد النَّبيُّ ﷺ أنْ قال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد[2].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٨٧٢) ومسلم برقم (٩٦).
(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٣٣٩).

تزيد هذه الوقائع في وعيه حتى يكون من الميسور جدًّا عنده أن يحكم مباشرة على أيِّ حادثةٍ قتل أنها خطأ وأنها من قبيل فعل خالد وأنها لا تحتاج لدية ولا كفارة، ويكفيه حينئذٍ أن يتبرأ بشكل عام من قتل أيِّ مسلم، حتى بلغ الحال أن يحكم بعضهم على قضية قتل أنها لا تتطلَّب دية ولا كفارة ولا ضمانًا ومن دون حتى أيِّ حاجة لحكم قضائيٍّ!

وحين يسمع بأيِّ حادثة قتل أو تعدٍّ فإنَّه مباشرة يجيب أنَّ هذا شيء معتاد في أيِّ ساحة قتال، وأنه وقع من صحابة رسول الله ﷺ فلا يصحُّ أن نهوِّل الأمور.

نحن إذًا أمام حالة تضخّم فيها الاستثناء فبدأ يزاحم الأصل، بل كاد أن يصبح الأصل في الدماء هو عدم تجريم القتل وإلغاء أيِّ أثر للقتل من قصاص أو دية أو كفارة لأنه قتل خطأ، وهذا في الحقيقة يرجع على ما جاءت به الشَّريعة من تعظيمٍ للدماء وحقوق ملزمة فيها بالإبطال، ولم يكن هذا منهج النَّبيِّ ﷺ، بل كان الرَّسول هو القاضي الذي نظر في قضايا جزئيَّة معيَّنة فحكم عليها بالخطأ، وشدَّد على أصحابها بعد أن تحقَّق أنَّ القتل كان خطأ، إلا أنَّ هذا استثناء، ويبقى أنَّ الأصل هو استحقاق القاتل للقصاص ولزوم كلّ الأحكام عليه، وأنَّ عليه أن يثبت الخطأ أو التأويل، وهذا يتطلَّب قضاء ينظر في الواقعة ليعرف هل ثبت فيها خطأ أو تأويل، ثم ينظر هل هذا التأويل مما تعذر به الشَّريعة أو لا، مع ضرورة صيانة الدماء بمعاقبة من وقع منه أيُّ تهاون فيه، حتى تبقى هذه الجزئيَّة في حيِّز الاستثناء كما جاءت بها الشَّريعة، لا أن تتضخّم حتى يصبح من السهل أن يُراق دم المسلم ويُقال بعدها بلحظات بكلِّ سهولة: لا دية ولا كفارة ولا قصاص، فهو وإن تحدث عن تعظيمه الدماءَ فهو أصل متعطِّل؛ لأن الاستثناء قد غلب عليه.

لهذا مثلًا: من دافع عن نفسه أو ماله أو عرضه فقتل من صال عليه فلا حرج عليه، كما قال النَّبيّ ﷺ لمن سأله: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطِه. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار[1]. إلاّ أنَّ الأصل هو أنَّه قاتل لنفس بغير حقٍّ حتى يثبت عند القاضي أنَّ القتل كان دفعًا للنفس.

فهذه إذًا خمسة أسباب: (**العلم الإجماليُّ بالقواعد الشرعيَّة الكلية من دون علم بتفصيلاتها وحدودها، والإعراض عن محاكمة أفعاله بصرامة إلى قيود الشَّريعة ثقةً بنيَّته ونقاء مقصده، والتقليد الذي يعطّل فيه الإنسان عقله وعلمه وديانته تبعًا لغيره، والخصومات الحزبيَّة التي تتبخر فيها قيود الشَّريعة من جرّاء حرارة الخصومة، وتضخّم الاستثناء عن موقعه الطبيعيِّ**)، هي أسباب مركزيَّة تجعل الأصول الشرعيَّة أصولًا متعطِّلة لا تؤثر في صيانة مواقف الإنسان من الجزئيّات المنحرفة، ولا تمنعه من الوقوع في الفروع والتطبيقات المشوهة.

إنَّ كلمة «اتَّقِ الله» تهزُّ وجدان أيِّ مسلم، والتذكير بالدماء والحساب والحقوق ترعد فرائص العاميِّ من المسلمين ولو كان فيه من التقصير ما فيه، وقد يدفعه هذا لأن يبالغ في الاحتياط والتورُّع والتحفُّظ حتى لا يلحقه شيء من التبعة يوم القيامة، وربما آثر ترك حقّه ورضي أن يكون عبد الله المقتول خشية من أن يكون عبد الله القاتل، غير أنَّ هذه المعاني العميقة في النفوس يتعامل معها الشَّخص الغالي بكلِّ برود، فلا يرى فيها إلا مواقف تعود إلى جهلٍ من قائلها ونقص في إدراك حقيقة التوحيد، فلا يزيده الوعظ والنُّصح إلا ضلالًا، وهذا يؤكد معنى تحذير السلف رحمهم الله من خطورة

(١) أخرجه مسلم برقم (١٤٠).

الشُّبهات، وأنها تفوق خطر الشهوات، لأنَّ صاحبها يرى أنَّه على الحقِّ فلا يرتدع ولا يتراجع، ولا يرى أنَّ في فعله ما يستحقُّ النظر، فيستمرُّ في حالة الغلوّ هذه حتى يهلك نفسه ومن حوله.

ظاهرة «**الأصول الشرعيَّة المتعطِّلة**» هي حالة ساطعة في مشهد الغلوّ المعاصر، يتحدَّث فيها الغالي عن الأصول والكُلِّيّات الشرعيَّة كأحسن ما يكون، ويتبرَّأ من القواعد الكُلِّيَّة النظريَّة للغلاة بأروع بيان، غير أنَّ التطبيق العمليَّ يسير بعيدًا، وينطلق منفكًّا عن بوصلة هذه الأصول الشرعيَّة المتقنة لتبدو صورًا مشوَّهة وانحرافات فاضحة، تنكشف فيها حالة الانقطاع بين الأصل والفرع، وأنَّ من تبرّأ من أصول الغلاة قد وقع في ذات تطبيقاتهم بل ربما زاد عليهم من حيث يشعر أو لا يشعر.

فاحكم بينهم أو أعرض عنهم

أستاذٌ فاضلٌ كان كثيرًا ما يكرِّر على مسمعي هذه الكلمات:

(أساس الخلل في كثير من الانحرافات المعاصرة أنها تعتمد على بعض النُّصوص وتترك بعضًا، فأَخْذُها ببعض النُّصوص جعلها تظنّ أنَّها تعتمد على الشَّريعة، ولو نظرت في النُّصوص جميعًا لظهر لها الانحراف جليًّا).

وما أكثر الوقائع التي جعلتني أتذكر هذه الكلمات، وأكثر شيءٍ شدني فيها أنها تفسر حالة بعض الانحرافات التي تستدلُّ -بصدق- بآيات من القرآن أو بأحاديث من سُنَّة النَّبيِّ ﷺ فيما يُعلم قطعًا أنَّه مخالف لأحكام الشَّريعة، وتأباه قواعدها وأصولها، ولا يقول به فقيه، وهو أحد تطبيقات اتباع المتشابه الذي حذرنا الله تعالى منه في كتابه: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [**آل عمران**: ٧].

تذكرت هذه الكلمات -مرة أخرى- قبل أيام لما رأيت بعض الناس يستشهد بقول الله تعالى: ﴿**فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ [**المائدة**: ٤٢]، يستدلُّ بها على أنَّ من رفض أن يحكم بالشَّريعة فلا يُلزم بها، فلا بُدَّ أن يختارها ويؤمن بها، وحين لا يكون مؤمنًا بها لا يكون ملزمًا بها، كما خيَّر الله في هذا الآية نبيَّه ﷺ في أن يحكم بينهم أو يعرض عليهم، ولو كان الحكم ملزمًا لما حصل اختيار.

صدمت من هذا الاستدلال، لأنَّ هذه النتيجة تضرب حكمًا قطعيًّا من أحكام الإسلام، فكيف استهان أن يضرب هذا الأصل بمجرد فهم عارض طرأ عليه؟

وحتى لو جهل الباحث عن الحقِّ معنى هذه الآية فمن العقل والحكمة أن ينظر في النتيجة التي يأخذها من الآية، فلا يمكن أن يأتي بها على حالة يراها ممزقة لأحكام وآيات كثيرة، فأين هو عن قول الله تعالى: ﴿**فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [**المائدة**: ٤٨]، ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [**المائدة**: ٤٤]، ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾ [**النساء**: ١٠٥]، ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [**النساء**: ٦٥]، ونحو هذه الدلائل القاطعة، أنَّ الإسلام حاكم على الجميع ولا يجوز تجاوزه أو التخيير في حكمه بمجرد أنَّ أحدًا أو جماعة لا تريد ذلك؟

إذًا ما تفسير قول الله تعالى: ﴿**فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ [**المائدة**: ٤٢] ؟

لأهل التفسير اتجاهان في تفسير هذه الآية:

الاتجاه الأول: يرى أنها منسوخة بقول الله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾ [**المائدة**: ٤٩].

والاتجاه الآخر: يرون أنَّها غير منسوخة، وأنَّه لا تعارض بينها وبين قوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾ [**المائدة**: ٤٩]؛ لأنَّ المقصود أنَّه مخيَّر، فإذا حكم وجب الحكم بما أنزل الله[١].

وبناءً عليه، يرى بعض الفقهاء أنَّه يلزم القاضي أن يحكم بينهم إذا ترافعوا إليه[٢]،

(١) انظر: تفسير الطبري ١٠/ ٣٢٥-٣٣٠.
(٢) هو مذهب الحنفية، والقول الجديد عند الشافعية ورواية عند الحنابلة، انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٣١٢، الحاوي ٩/ ٣٠٧، المغني ١٠/ ١٩٠.

ويرى آخرون أنَّه لا يلزم القاضي أن يحكم بين أهل الكتاب حين يأتوه[1].

وعلى كلا اتجاهي التفسير، وعلى كلتا الرؤيتين الفقهيَّتين، فالحكم يتعلق بجزئيَّة معيَّنة، هي **تحاكم أهل الكتاب إلى القاضي المسلم فيما لا يلزمهم من أحكام الإسلام،** فالآية لا تتحدَّث عن «أهل الإسلام» الذين يلزمهم أن يحكموا بالإسلام في كلِّ قضاياهم، ولا تتحدث عن «أهل الكتاب» فيما يلزمهم من أحكام الإسلام، إنما موضوع الآية في بعض الأحكام التي جعلت الشَّريعة لأهل الكتاب بأنَّ لهم أن يتحاكموا فيها إلى دينهم، فإن اختاروا التحاكم إلى المسلمين فهل يلزم المسلمين الحكم بينهم؟

هذا هو محل الآية، هو في الحكم بين أهل الكتاب فيما لا يلزمهم، فجاء هذا الاستدلال ليجعله حكمًا عامًّا لجميع الناس مسلمهم وكافرهم، ويجعله حكمًا عامًّا لكلِّ القضايا ولو أدى لعدم الحكم بالإسلام، فضرب في أصول الإسلام يمنةً ويسرةً من حيث يظنُّ أنَّه يستدلُّ بآية قطعيَّة الثبوت والدلالة! وهي مشكلة قد لا تظهر للقارئ إلّا بعد أن ينظر في النُّصوص كلِّها، فيتَّضح له عمق هذا الإشكال ومخالفته القطعيَّة، لهذا كان العلماء يوصون بأهميَّة الرجوع لكلام أهل العلم بكتاب الله قبل الحكم؛ لأنَّهم ينظرون في النُّصوص جميعًا فلا يقعون في مثل هذه الانحرافات والأخطاء الفادحة.

فهذا الخطأ صدم برأيه المتسرِّع هذا أمرين محكمين من محكمات الشَّريعة التي أجمع العلماء عليها:

المحكم الأول: أنَّ المسلم لا يُحكم في النظام الإسلاميِّ بغير الإسلام أبدًا، وحتى لو اختلف مع كتابيٍّ فيجب الحكم بينهم بحكم الإسلام، وهو محلّ وفاق بين العلماء، وقد نقل الإجماع فيه عدد غفير.

(١) هو مذهب المالكية، والحنابلة، والقول القديم عند الشافعية، انظر: الذخيرة ٣/ ٤٥٨، المغني ١٠/ ١٩٠، الحاوي ٩/ ٣٠٧.

قال الماوردي:

(فأما إذا كان التحاكم بين مسلم وذمِّيٍّ ومعاهد وجب على الحاكم أن يحكم بينهم قولًا واحدًا سواء كان المسلم طالبًا أو مطلوبًا، لأنَّهم يتجاذبان إلى الإسلام والكفر، فوجب أن يكون حكم الإسلام أغلب)[١].

وقال القرافي:

(واتفقوا -فيما أعلم- على أنَّه إذا ترافع مسلم وكافر أنَّ على القاضي الحكم بينهما)[٢].

وقال ابن قدامة:

(وإن تحاكم مسلم وذمِّيٌّ وجب الحكم بينهما بغير خلاف، لأنَّه يجب دفع ظلم كلِّ واحد منهما عن صاحبه)[٣].

وقال البغوي:

(فأما إذا تحاكم إلينا مسلم وذمِّيٌّ فيجب علينا الحكم بينهما لا يختلف القول فيه، لأنَّه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم أهل الذمة)[٤].

وغيرهم ممن نقل هذا الإجماع المحكم[٥].

وإذا كان هذا في مسلم مع كتابيٍّ فكيف إذًا إن كان بين مسلمين؟

---

(١) الحاوي في فقه الشافعي ٩/ ٣٠٨.
(٢) الذخيرة ١٠/ ١١٢.
(٣) المغني ١٠/ ١٩١.
(٤) تفسير البغوي ٣/ ٥٩، وانظر: شرح السُّنَّة للبغوي ١٠/ ٢٨٧.
(٥) انظر: تفسير الخازن ٢/ ٥٥، اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الدمشقي ٧/ ٣٤٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/ ١٤٨، تفسير الجلالين ١٤٤، فتح القدير ٢/ ٦١.

فليس للمسلم خيار في قبول الشَّريعة أو رفضها: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [**الأحزاب**: ٣٦]، بل إنَّ رفضها يعدُّ في النظام الإسلاميِّ جناية تستحقُّ العقوبة وليس المكافأة!

المحكم الثاني: أنَّ هذا ليس في كلِّ القضايا، بل في بعض القضايا التي تركتها الشَّريعة لأهل الكتاب، وليس في كلِّ الأحكام، فإنَّ: (الأمة أجمعت على أنَّ أهل الذِّمَّة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأنَّ عهود الذِّمَّة قضت بإبقائهم على ما تقتضيه مِلَلُهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددتْ لهم شرائعهم)[(١)].

وحتى تدرك قطعيَّة هذا الحكم، وشناعة من يتوهم أنَّ أحكام الإسلام لا تلزم أهل الكتاب، تأمَّلْ فيما يقول ابن حزم هنا:

(فواجب أن يحكم عليهم بحكم الإسلام، وهو لازم لهم، وبتركهم إياه استحقّوا الخلود، ومن قال: إنَّه لا يلزمهم دين الإسلام: فقد فارق الإسلام)[(٢)].

فحكم الإسلام شامل بعدله ورحمته وكماله لكلِّ المنضوين تحت سلطانه، غير أنَّه ترك لغير المسلمين بعض الأحكام فجعل لهم أن يتحاكموا فيها بينهم؛ لأن حكم الإسلام فيها أنهم غير ملزمين بأحكام المسلمين، وذلك مثل عباداتهم وأنكحتهم ومعاملاتهم وما يستحلونه كشرب الخمر، وأما ما تجاوز ذلك فهم ملزمون فيه بأحكام الإسلام.

وثَمَّ اختلاف في فروع المذاهب الفقهيَّة في حدود ما يختصُّ بغير المسلمين فعله مما لا يجوز للمسلمين فعله، سيصل قارئها لنتيجة قطعيَّة ظاهرة؛ هي أنَّ ثَمَّ مساحة معيَّنة -بشروطها- هي التي لا يلزمهم فيها حكم الإسلام، وهي التي جرى الخلاف فيها فيما لو جاؤوا هل يلزم

(١) التحرير والتنوير ٦/ ٢٠٥.
(٢) المحلى ١٠/ ٦٥.

الحكم بينهم، لأنها مساحة تركتها الشَّريعة لهم، ولن يجد أحدًا يقول إنهم مخيَّرون في أحكام الإسلام كلِّها، بل هم متَّفقون على لزوم أحكام الإسلام عليهم في الجملة[(١)].

خلاصة هذا الكلام كلِّه:

أنَّ حكم الآية خاصٌّ بأهل الذِّمَّة فقط، وخاصٌّ ببعض أقضيتهم، لكن هذا تحوَّل بكلِّ تهاون وعجلة إلى أن يكون شاملًا للمسلمين، وشاملًا لكلِّ القضايا، من دون أن يتروّى قائله قليلًا في هذه النتيجة التي تضرب في المحكمات من حيث لا يشعر!

وفيه عبر:

١) ضرورة النظر في النُّصوص جميعًا، وأنَّ الاستدلال بالنَّصِّ الشرعيِّ لا يكفي ما لم يُضمّ لجميع النُّصوص في الباب، حتى يتضح مراد الله ومراد رسوله ﷺ.

٢) الحاجة إلى مراجعة كلام أهل العلم والنظر في أقوالهم وتفسيراتهم، فمن الكسل المعرفيِّ والعجز العلميِّ أن يخوض المسلم في مثل هذه القضايا الكبيرة وهو خالي الذهن عن الاستفادة من تراث قرون تعاقبت فيها الأذهان والأقلام في التحرير والنظر والتدبر في كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

٣) صيانة أحكام الشَّريعة من التفسيرات العاجلة التي يدفعها ضغط واقع معيَّن أو حاجة ماسَّة، فيجد المسلم نفسه يتقبَّل كثيرًا من الأقوال والتفسيرات متخفّفًا من الأصول المنهجيَّة والقواعد العلميَّة في النظر والاستدلال، لأنَّ ثَمَّ قوَّة دافعة تستحثه أن لا يقف عندها كثيرًا.

---

(١) انظر في المذاهب الأربعة: بدائع الصنائع ٧/ ١١٣، الذخيرة للقرافي ٤٥٧-٤٥٨ و٣٢٦، الحاوي للماوردي ١٤/ ٣٨٦-٣٨٧، المغني ١٠/ ١٩٠، وعند المفسرين انظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢٢٦، الجامع لأحكام القرآن ٦/ ١٨٥، التحرير والتنوير ٦/ ٢٠٥-٢٠٦.

جناية الغلاة على تحكيم الشَّريعة

كان يتحدَّث في محاضرة عامة فاستطرد قليلًا منتقدًا بعض مظاهر الغلوّ في مفهوم شرعيٍّ معيَّن، لم يرُق كلامه لصاحبي فأبدى انزعاجه من هذا الاستطراد، سألته مستفهمًا: هل تراه قد قصَّر في حكمه فتوسع في مفهوم الغلوّ أو وقعتَ منه على بغي أو ظلم لأحد؟ فلم يذكر لي شيئًا من ذلك، **إنَّما كان محور انتقاده يدور حول المسلك الآتي**، وهو: (أنَّ نقد الغلوِّ في زمن انتشار التهاون والتفريط والعبث بالشَّريعة تصرُّف غير حكيم، فلا حاجة حقيقيَّة له إلا إرضاء السلطات الحاكمة أو مغازلة تيارات فكريَّة معيَّنة أو تحقيق مصالح شخصيَّة، كما أنَّ نقد الغلوِّ قد يفهم لدى كثير من الناس بفعل أدوات التغريب الإعلاميَّة أنَّه هو المفهوم الشرعيُّ المعتدل، فمواجهته ليست بالضرورة مواجهة للغلوِّ، كما أنَّك حين تواجه الغلوَّ فإنَّه يمكن توظيف كلامك للإساءة للمفهوم الشرعيِّ). وختم بأنَّ الغلو في النهاية هي دعوة لتعزيز مفاهيم شرعيَّة، ولو أخطأ الشَّخص فزاد فيها وغلا فسيبقى أنَّه أسهم في تعزيز قدر من الشَّريعة فينفعنا مقصده ولا يضرُّنا غلوُّه، انتهى كلامه.

وهو يثير سؤالًا مهمًّا: أحقًّا أنَّه لا إشكال حقيقيّ مع الغلاة، وأنَّ النقد العلنيّ لهم لا يحرّكه حاجة حقيقيَّة لخطرهم وإدراك واقعيّ لإشكالاتهم، وإنما يُحرّك بفعل أهواء وشهوات ومصالح شخصيَّة؟

وهل الغلو لا يشكل في مشهدنا المعاصر أيَّ خطر على مفاهيم الشَّريعة، بل وإن كان الغلوُّ سلوكًا خاطئًا فهو يصبُّ في النهاية في معين تعزيز المفاهيم الشرعيَّة ونصرتها وتعميقها بين الناس.

إنَّ هذا الحديث السالف يضمر حساسية من نقد الغلو والغلاة بسبب حالة التجني الشائعة التي لا تميز بين حالات الغلوّ والتفريط والاعتدال، فتنسب إلى الغلوِّ كلَّ مستمسك بالدين، وتصف أهل العلم والدعوة والاحتساب والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر بالغلوِّ لمجرد أنَّهم استمسكوا من الدين بما لا يوافق شهواتهم، وهذا واقع لا ينكر، غير أنَّ مراعاته حين يصل لحدّ الاستهانة بأمر الغلوّ وإشكالات الغلاة، بل وتجعل مصير هذه الإشكالات أن تنقلب بردًا وسلامًا، فهي حساسيَّة نفسيَّة متجاوزة لحكم الشَّريعة، فالتحذير من الغلوِّ منهج شرعيٌّ جاءت فيه نصوص كثيرة، بل إنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يصحّ عنه أيّ حديث في التحذير من أيِّ فرقة من الفرق الحادثة في الإسلام بعينها من باطنيَّة وشيعة وقدريَّة وجهميَّة ومعتزلة، وقد صحَّ عنه في الخوارج عدَّة أحاديث.

وهو شيء لافت يشير لوجود إشكال معيَّن في الخوارج لا يوجد في غيرهم يقتضي هذا التخصيص، ويمكن أن نتلمس الحكمة في تخصيص الخوارج في أنَّ النفوس تنفر من الاتجاهات التي تميل إلى التهاون والتفلت من أحكام الشَّريعة، وتُقَدّر من يظهر التديُّن والتمسك بالشَّريعة، بما يجعله يتقبّل بعض مظاهر الغلوِّ تقديرًا منه لأصل التديُّن المقبول، كما أنَّ كثيرًا من الغلاة لا يُتَّهمون في صدقهم وبحثهم عن الحقِّ واجتهادهم في الطاعة وتنزُّههم عن المطامع الدنيويَّة بما يعطي لتجاوزاتهم مشروعيَّة مهما بلغت من السوء.

وهذا ما يفسِّر لك تحفُّظ بعض الناس عن إعلان النكير على انحرافات الغلاة في مواطن كثيرة، أو البحث عن تأوّلات ومخارج لتجاوزاتهم، حيث إنَّ الشَّخص يرى فيهم من الصدق والتضحية وحبِّ الدين ما يتهيَّب من الطعن فيهم، وقد يشاركهم ويغضّ الطرف عنهم، فيكون هذا سببًا يضاعف من خطرهم.

فجاء التحذير النبويُّ لِئَلّا يكون لاجتهاد الشَّخص في العبادة أو صدق نيَّته أو تضحيته للدين أيّ أثر في تسويغ أي تجاوز عن حدود الشَّريعة من أي أحد كان.

إشكال السكوت عن نقد الغلاة -بعلم وعدل- أنَّه يجعل هذه التجاوزات جزءًا من المساحة الاجتهاديَّة للمفهوم الشرعيِّ، فإن كان لدى فئةٍ ما تمييز لأخطاء الغلاة عن المفهوم الصحيح فإنَّ ثَمَّ فئاتٍ أخرى لا تمتلك هذا التمييز، بما يجعل من السهولة اعتناقها أفكار الغلاة، كما أنَّ جمهورًا واسعًا من الناس قد يرفض بعض مفاهيم الشَّريعة بناءً على ما يراه من تصرُّفات بعض الغلاة.

فالقول بعدم الحاجة لنقد الغلاة وَهْمٌ كبير يخالفه ما جاء في الشَّريعة من التحذير من الغلوِّ ومن تخصيص فرقة الغلاة دون غيرها من الفرق الحادثة، وهو جهل بالواقع وما يحدث من تجاوزات كبيرة بسبب أفعال الغلاة، ولئن كان ثَمَّ تفريط وتجنٍّ ظاهر في نقد الغلوِّ وتوظيف ظاهر لها، فإنَّ هذا الموقف المنحرف الذي يجب التحذير منه والتفطّن له يجب ألّا نبني عليه موقفًا خاطئًا آخر يتهاون في موضوع الغلوِّ.

وحتى لا يكون الكلام مرسلًا، سنأخذ مثالًا تطبيقيًّا هنا لأحد المفاهيم الشرعيَّة وهو (**تحكيم الشَّريعة**)، ونفحص الأثر السلبيَّ للغلوِّ وتطبيقات الغلاة عليه، وطالما كتب العلماء والدعاة والعاملون للإسلام في تعزيز مفهوم تحكيم الشَّريعة والإجابة عن شبهات المعترضين، وكتبوا في نقد المناهج والمذاهب والتيارات المناهضة لها، وهي جهود مشكورة مباركة أسهمت في تعميق هذا الأصل الشرعيِّ في النفوس، وضيَّقت من مجال تمدُّد الأفكار المناهضة للشرع، إلا أنَّ ثَمَّ خللًا يجب العناية به وهو إزاحة مناهج الغلوِّ وتفسيرات الغلاة عن تحكيم الشَّريعة، وإظهار النقد العلنيِّ الصريح لتطبيقات الغلاة؛ حتى لا تختلط بالمفاهيم الشرعيَّة ولا تلتبس على الناس،

فإنَّ مسالك الغلوِّ تثير على مفهوم تحكيم الشَّريعة إشكالات كثيرة تُسهِم في إضعاف المفهوم عند الناس، وتحرّك دوافع الشُّبهات عليه وتضع عراقيل كثيرة أمام الوصول الحقيقيِّ إليه، ويمكن تلخيص أبرز هذه الإشكالات فيما يأتي:

الإشكال الأوَّل:

من طبيعة الغلو أنَّه منفِّر للناس عن الدين، وفي الغلاة من الحِدَّة والغلظة والجهل وسوء الظنِّ ما يجعلهم مشاريع تفريق وتمزيق للأمة لا يمكن الاجتماع معهم، ولهذا أثنى ربنا تعالى على نبيِّه محمَّدٍ ﷺ بصفة الرِّفق التي تجمع النفوس عليه، فقال: ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ [**آل عمران**: ١٥٩]، فصفات اللين والرِّفق ضرورة لجمع الناس وتأليف قلوبهم، فكيف بحال من يفقدها ويزيد عليها الجهل والتكفير وإساءة الظنِّ، فلا شكَّ أنَّه سيكون شرارة تفريق وشتات، والتفرق ليس من الشَّريعة في شيء، وتألف القلوب يحتاج من العقل والحكمة وإحسان الظنِّ والتأوُّل للمسلمين والتماس المخارج لهم ما يكون به المرء قادرًا على أن يجمع معه الموافق والمخالف، وأن يكسب القريب والبعيد، بل وأن يُحيّد كثيرًا من الأعداء ويخفّف كثيرًا من الخصومات، وهو ما لا تحسنه العقليَّة الغالية التي تبدأ في إثارة الخلافات والشقاقات مع أقرب الناس إليها، فهي عاجزة عن الوفاق مع أقرب الناس إليها، فكيف يرجى لمثلها أن تقود مجتمعًا وتؤسس نظامًا وتحكم فئات متباينة؟

كما أنَّ هذا الغلوَّ سيقطع الطرق أمام إمكان الوصول إلى سلطة أو قوانين تلتزم بالشَّريعة، لأنَّ الغلوَّ لا يملك صفات التؤدة والأناة والحكمة التي تؤهله لجمع الناس نحو غاية الشَّريعة، إنما يفتح من الخصومات والإشكالات ما يزيد التحديات عمقًا وتعقيدًا.

لقد أنكر النَّبيُّ ﷺ على معاذ بن جبل حين أطال في الصلاة فألجأ بعض الناس لمفارقة صلاة الجماعة، وقال له: يا معاذ، أفتّان أنت؟[1]، حرصًا منه عليه الصَّلاة والسَّلام على ألّا يكون سببًا في تنفير الناس عن العبادة، وهي مفاهيم لا يعبأ بها الغلاة في كثيرٍ من الأحيان، وإذا كان الرَّسول قد قالها في تنفير شخص معيَّن ومن عبادة معيَّنة، فكيف بمن ينفِّر مجتمعات كثيرة من أحكام وأصول كبرى، بل وربما من أصل تحكيم الشَّريعة كلِّه؟

الإشكال الثاني:

من طبيعة الغلوِّ أنَّ فيه من الشِّدَّة والكلفة والعناء ما يشقُّ على النفوس أن تستمرَّ عليه، ولئن احتمله بعض النفوس فإنَّ عامَّة النفوس غير قادرة على ذلك، وإن تحمَّله بعضها فما أسرع ما تنفضّ عنه، ولهذا قال النَّبيُّ ﷺ: (ولن يشادَّ الدين أحدٌ إلا غلبه)[2]، كما أنَّ بعض الأحكام قد يكون فيها كلفةٌ وشدةٌ على بعض النفوس فهي بحاجة إلى تدرُّج ورفق حتى تتقبَّل هذه الأحكام وتعتادها، فأي تطبيق لا يراعي هذا سيبوء بالفشل، وسيكون سبباً لنفور كثير من الناس، فما بالك حين يزاد في أحكامها! فإنَّ النفوس قطعًا لن تحتمل.

الإشكال الثالث:

أنَّ الغلوَّ في تحكيم الشَّريعة يدفع إلى أفعال وأقوال ومواقف ليست شرعيَّة يتوهَّم أصحابها أنَّها علامة على الصدق والتضحية في تحكيم الشَّريعة، وهي تصرفات مغالية مضرة بتحكيم الشَّريعة، فيشيع اتهام المخالفين لهم بالتقصير في تحكيم الشَّريعة

---

(١) أخرجه مسلم (٤٦٥).

(٢) أخرجه البخاري (٣٩).

والتهاون فيها، ويتسبب في التهاون في تكفير الناس بناءً على أخطاء في الموضوع لا تقتضي التكفير، أو ثَمَّ موانع لم يلتفت إليها، أو ربما من قبيل التصرُّفات الاجتهاديَّة، كما أنَّ صوتهم العالي في اتهام الآخرين يستدعي من الآخرين الدفاع عن أنفسهم وإثبات براءتهم من هذه التُّهمة بما يتحوَّل معه «تحكيم الشَّريعة» من كونه أصلًا شرعيًّا نسعى لحشد الناس عليه وتأليف قلوبهم إليه وإزالة ما يعوق عن الوصول إليه، إلى كونه أشبه ما يكون بحالة مزايدة يثبت كلُّ طرف أنَّه أصدق من الأطراف الأخرى في تحكيم الشَّريعة، وهو ما يفسِّر لك ظاهرة الحرص على القيام بأيِّ فعل معيَّن يثبت به البدء في تحكيم الشَّريعة مما هو مفسدة يقينيَّة؛ لأنها لم تراعِ أيّ شروط ولا ضوابط، فما إن يتمكَّن من الحكم في محافظة صغيرة إلّا ويبدأ بعد أيام قليلة بإقامة التعزيرات الشديدة على معاصٍ يكثر التفريط فيها كترك صلاة الجمعة والجماعة أو التدخين ونحوها، ولا يُكتَفى بهذا، بل وتُصوَّر هذه المقاطع وتُنشَر للعالم كلِّه، في صورة لا يشك عاقل فضلًا عن فقيه عالم بالشَّرع أنَّها منافية للشَّريعة وليست من تطبيق الشَّريعة في شيء، بل هي مفسدة غالبة تؤدي إلى تنفير الناس عن تحكيم الشَّريعة وتخويفهم من أيِّ حكم يريد تحكيم الشَّريعة، وتعجب كيف خفيت مثل هذه المفسدة مع ظهورها البيِّن على من قام بها! ولعلَّ حالة الحرص على تطبيق أيِّ حكم لإثبات وجود تميز وإرادة لتحكيم الشَّريعة هو الذي يفسِّر مثل هذه العجلة التي ستغدو من عوائق تحكيم الشَّريعة.

هذه اللُّغة المغالية في تحكيم الشَّريعة التي تتَّهم الناس وتكفِّرهم وتضلِّلهم على اجتهادات معتبرة أو تبالغ في نقدهم على مواقف خاطئة لا تستحقُّ مثل هذه المبالغة، هي لغةٌ تَصْرِف نظرَ الدعاة والعلماء عن مفهوم تحكيم الشَّريعة وكيفيَّة تطبيقه والتَّحديات التي تواجهه ومجالات الاجتهاد والنظر فيه، إلى الاكتفاء -فقط- بالاستمساك بأننا نريد تحكيم الشَّريعة ونرفض ما عداها، فيكون تقصيرنا في فهم

التفصيلات، وإيجاد الوسائل، والتفكير في الحلول، ضعفًا عن تطبيق الشَّريعة يعوق مجال الوصول إليها.

كما أنَّ هذه اللُّغة الغالية تتسبب من خلال طريقتها في الخصومة إلى تحويل كلِّ القضايا المتعلِّقة بتحكيم الشَّريعة إلى أصل قطعيٍّ يعدُّ أيّ نقاش أو اجتهاد فيه هو وقوع في الكفر وخوض في حماه، ويترتّب عليه أحكام المفاصلة التامَّة واستحلال الدم والمال، فتتحوَّل القضايا الاجتهاديَّة التفصيليَّة في كيفيَّة تطبيق الشَّريعة وفي مسائل كثيرة من تطبيق الشَّريعة إلى أصول قطعيَّة محكمة لا يجوز التعرُّض لها، وليس بإمكان العالم المجتهد أن ينظر فيها لأنَّه يخشى من تسلُّط الجهّال عليه بالتكفير، فتتحوَّل حينها المسائل الاجتهاديَّة مما وقع فيه خلاف من قضايا الشَّريعة، أو مما يحتمله الخلاف لغلبة المفاسد على المصالح، أو لعدم الإمكان، تتحوَّل كلّها إلى قضايا قطعيَّة محكمة، وهي زيادة مؤذنة بالفشل وضياع أيِّ فرصة لتحكيم الشَّريعة.

فإشكال الغلوِّ أنَّه يفرض نفسه ومزاجه على الوضع العامِّ، فتكون المراعاة لمزاجه العامّ لا لضوابط الشَّريعة، فيبتعد الشَّخص عن مجالات معيَّنة مما وسعت فيه الشَّريعة، بل قد تكون هي الصواب، وذلك خشية تعنيف الغلاة، فيحصل بسبب ذلك ضيق وعنت وتعطيل لمصالح شرعيَّة ظاهرة بسبب انحراف الغلاة، فمثلًا: من الجائز شرعًا أن يعقد الصلح مع الكفّار المحاربين، وأن يجري معهم سفارات واجتماعات في سبيل الوصول إلى ما يحقِّق مصلحة المسلمين، ولئن كان ثَمَّ من يتَّخذها وسيلة لتحقيق مقاصد شخصيَّة أو الخضوع لإملاءات الغرب والشرق أو لا تتحقُّق في هدنته المصالح المعتبرة، فإنَّ هذا لا ينفي أصل الجواز ومصلحته، غير أنَّ تعنيف الغلاة وصوتهم العالي يجعل أيَّ أحد يفكِّر في هذا الموضوع مُعرَّضًا للتكفير والتعنيف، فتضطرُّ كلُّ القوى المجاهدة التي تقاتل المعتدين أن تمتنع عن وسيلة

شرعيَّة مباحة، وفيها مصلحة ظاهرة، مراعاة لمزاج الغلاة وإن كان في الأصل ليس فيها أيُّ شيء.

الإشكال الرابع:

توسيع دائرة التكفير والحكم على الناس بالرِّدَّة، وهذا سلوك شائع جدًّا، فإنَّ من عادة كثير من الغلاة الانطلاق من أصل تحكيم الشَّريعة لتكفير من يختلف معهم بدعوى أنَّه لا يحكِّم الشَّريعة، مع كونه يعلن صراحة تحكيم الشَّريعة، بل وربما يقاتل في سبيلها، فيبحث الغلاة عن خطأ يقع فيه أو مسائل اجتهاديَّة أو مراعاة للمصالح والمفاسد، فتوظّف في إعلان التكفير والرِّدَّة والمفاصلة مع أناس يعلنون تحكيم الشَّريعة، بما يؤدي بداهةً إلى إضعاف أصل تحكيم الشَّريعة وإفشال مشاريع الوصول إليه، ولهذا فلا عجب أن تجد الناس يقبلون سراعًا إلى من يدعوهم إلى تحكيم الشَّريعة، أما حين يرون الاختلاف والاختصام والتكفير بينهم فإنهم سيتوجسون خيفة من دعوى تسبب مثل هذا الاختصام، ولهذا فأكبر إشكال يوجَّه إلى مفهوم تحكيم الشَّريعة في حالتنا المعاصرة هو قولهم: الشَّريعة على فهم من؟ وقولهم إنَّ ثَمَّ جرائم كثيرة ارتكبت باسم الشَّريعة، وهذان الإشكالان يسهم الغلوَّ بجدارة في تعميقها، فهو يعمِّق الشقاق ويجذر الاختلاف ويتسبّب في ارتكاب موبقات باسم تحكيم الشَّريعة بما يجعله عائقًا من عوائق تحكيم الشَّريعة، وما زال المنحرفون يستشهدون بأفعال الغلاة لتخويف عموم الناس من مآلات القبول بتحكيم الشَّريعة، فتحوَّلت شبهة (الشَّريعة على فهم من؟) من كونها محصورة في كتب بعض الحداثيّين وأطروحاتهم الخاصَّة، إلى شبهة شعبيَّة عامَّة بسبب تصرُّفات الغلاة.

يميل مشروع الغلوّ عادة إلى توسيع دائرة التكفير، ثم يرتب على التكفير استحلال الدم وإلغاء كافة حقوق الإسلام، إذ لا يمكن إلغاء هذه الأحكام مع القول بأنَّ الفعل ليس بكفر، فيحدث تهاون كبير في التكفير، ومن يوسع دائرة التكفير على العلماء والدعاة والمجاهدين فسيكون موقفه ممن هو دونهم أشدَّ، فمثل هذا لن يحكم مجتمعًا مسلمًا إلّا ويكون وبالًا عليه، وسيتذرَّع في تسويغ فساده بأنَّ هذا من قبيل تحكيم للشَّرع، فيزيد هذا المفهوم في وعي الناس تشويهًا وتلبيسًا.

الإشكال الخامس:

أنَّ المتأثِّر بأفكار الغلاة يكون في كثيرٍ من الأحيان مفرطًا في فهم الواقع وإشكالاته وأدوات التأثير فيه، وهو ما يسبب تفريطًا في أمور ثلاثة:

١) الحكم على الأدوات المعاصرة فيُبادَر إلى رفضها، ولا يُستَفاد من كثير من وسائلها المباحة.

٢) عدم العناية بضرورة تقديم خطاب سياسيٍّ للمشروع الإسلاميِّ وأهدافه بلغة مناسبة تقوّي من أنصاره وتخفّف من خصومه وتفتح مصالح واسعة له، وهو شيء يرفضه بعض الغلاة ولا يفرِّق بين قول الحقِّ وبين تقديمه للناس، فيرى أنَّ كلَّ ما يعتقد أنَّه حقٌّ فيجب أن يقدِّمه دون أيِّ اعتبارات أخرى، كما أنَّ بعضهم لا يرى إمكان أن ينجح الشَّخص في كسب أنصارٍ أو التخفيف من خصومات أو تحييد عداوات إلا بعد أن يتخلى عن ثوابته ويقصّر في تحكيم الشَّريعة، فلا يتفهم أساسًا وجود حاجة لخطاب سياسيٍّ شرعيٍّ.

٣) التقصير في دراسة حال الناس مع مفهوم تحكيم الشَّريعة، وما أثمره المكر الكُبّار على تشويه أحكامها وتحريف مفاهيمها، بما يساعد في تهيئة البيئة المناسبة وتجاوز التَّحدِّيات، وهو ما لا يفكِّر فيه كثيرًا من يستخف بميزان المصالح والمفاسد، فلا يعبأ أساسًا بدراسة حقيقيَّة للواقع الذي ينتج معرفة دقيقة لها.

الإشكال السادس:

أنَّ الغلوَّ في المفهوم الشرعيِّ جهل في الحقيقة بهذا المفهوم، فالغالي في أي مفهوم أو حكم لم يعرف الشَّريعة أساسًا، فيصدق فيهم قول القائل: كيف يحكم بما أنزل الله من لا يعرف ما أنزل الله؟

كما أنَّ من مستلزمات النظر الفقهيِّ مراعاة المصالح والمفاسد، ومراعاة القدرة والإمكان، وهي أصول شرعيَّة قطعيَّة معتبرة، وقد يحصل اختلاف في تحقيق مناطها، ويبقى مجالًا اجتهاديًّا مهمًّا، إنما من يهمل النظر في هذا السياق، وتكون غايته تطبيق الحكم بغضِّ النظر عن أيِّ اعتبارات أخرى، هو في الحقيقة جاهل بالشَّريعة وإنِ ادَّعى صاحبها تحكيم الشَّريعة.

هذه جملة من الإشكالات التي يثيرها الغلوُّ في وجه تحكيم الشَّريعة، فيُحدِث خللًا في جهات ثلاث يقتضيها تحكيم الشَّريعة في الحالة المعاصرة:

- **العلم بمفهوم الأصل وحدوده.**
- **مراعاة الشُّروط الشرعيَّة عند تطبيقه.**
- **النَّظر في كيفيَّة الوصول إليه.**

فيكون للغلوِّ دورٌ سلبيٌّ سيئ في إحداث الخلل في هذه الجهات كلِّها.

وهذه المرتكزات الثلاثة تتطلَّب من الاعتدال الفكريِّ والنضج العقليِّ ما لا تتقبَّله حالة الغلوِّ أبدًا، بل تبالغ في رفضها وفي التشنيع على أصحابها وترميهم بسببها بالتضليل والتفسيق والتكفير، بما يجعل منهج الغلوِّ عائقًا من عوائق الشَّريعة، فزيادته في تحكيم الشَّريعة ستكون سببًا في إضعافها ووضع العوائق في طريقها.

في الطريق إلى العلمانيَّة

(الأحكام الشرعيَّة لا يصلح فيها الإلزام أو المنع، من أحبَّ أن يصلّي أو يزكّي أو يترك الحرام فهو إنسان يعرف مصلحة نفسه، ومن لم يفعل فليس لنا أن نلزمه أو نمنعه، لأنَّ هذا شأنٌ بينه وبين ربِّه).

هذا فحوى ما سمعته في سياق حديثنا الودّي مع سائق الأجرة الذي تكرّم بإيصالنا ذات يوم، ودّعته مفارقًا وقد آذتني هذه الجملة كثيرًا، ليس لأني أسمعها للمرَّة الأولى، ففحواها متكدس في المقروء والمسموع، إنما المؤذي فيها أنها تصدر من مسلم صادق بلا وعي، وتترجم معنى حاضرًا بقوَّة في الثقافة الشعبيَّة لعالمنا العربيِّ والإسلاميِّ.

إذا كانت الأوامر الشرعيَّة غير ملزمة، والنَّواهي غير ممنوعة، فإنَّ السَّير على هذا الطريق يوصلك إلى بوّابة العلمانيَّة وإن لعنتها وبصقت عليها، فالعلمانيَّة تعني فصل الدين عن الدولة، بمعنى عزل الأحكام الشرعيَّة أن تكون مؤثِّرة في نظامٍ عامٍّ ملزم للناس، وحين تكون الأحكام الشرعيَّة شأنًا خاصًّا يحمد فاعله ولا يُتعرَّض لتاركه وليس لها تعلُّق بنظام أو سلطة، فنحن بهذا في وسط باحة العلمانيَّة.

إنَّ إسقاط الإلزام والمنع من الأحكام الشرعيَّة هو من مفاصل النزاع مع الفكر العلمانيِّ، فالفلسفة العلمانيَّة لا تمانع من حضور الطاعات وترك المنهيّات لاعتبارات دينيَّة لدى الناس، بل إنَّها قد تحمي ذلك ما دام أنَّه شأن خاصٌّ لا يؤثِّر في الآخرين، ولا يترتَّب عليه منع أو فرض لهذه الأحكام وإعلاء لها إلى مقام التقنين والإلزام، والذي سيؤدي إلى تعطيل الأحكام الشرعيَّة عن القيادة والحكم وإن كانت حاضرة في الوجود لمن أحبَّ.

إنَّ الأوامر والنواهي الشرعيَّة في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ متَّجهة إلى الفرد والمجتمع، ومتعلِّقة بكلِّ حياة المسلم الخاصَّة والعامَّة، فالمسلم حين يقرأ قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [**البقرة**: ٤٣]، وقوله سبحانه: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [**المائدة**: ٣٨]، وقوله سبحانه: ﴿**وَلا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ**﴾ [**النساء**: ٢٢]، فإنَّ هذا الخطاب متَّجه للفرد بأن يمتثل أوامر ربِّه ويتجنَّب نواهيه، ومتَّجه أيضًا للمجتمع ليحكم بما يريد ربُّ العالمين منه، ولم يكن أحدٌ من السابقين يظنُّ أنَّ هذا الخطاب متَّجه للفرد، وأما الجماعة فشيء آخر، فالتفكير بهذه الطريقة إنَّما هو من رواسب التأثير العلمانيِّ المكثَّف في عقول الناس، حيث أحدث لكثيرٍ منهم حمل أوامر الشَّريعة ونواهيها على الشأن الخاصِّ للفرد فقط دون النظام والمجتمع.

لا أدري كيف يتعامل هذا التفكير مع العقوبات الشرعيَّة المحدّدة في كتاب الله في قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف! فالحكم هنا تجاوز مجرَّد الإلزام أو المنع الذي يستكثرونه على الشَّريعة إلى العقوبة المحدَّدة، وحتى الأحكام التي لم تَرُدّ الشَّريعة بعقوبات محددة لها هي من الجرائم التي ينالها التعزير بحسب حال الذنب وصاحبه والعوارض المحتفّة به[1]، فالأوامر والنواهي لا تقف عند حدِّ الإلزام والمنع فقط، بل تصل إلى حدِّ العقوبة، وهو أمر أعلى من مجرَّد الإلزام.

وأعلى من هذا كلِّه، أنَّ الله تعالى قد أمر بالتحاكم إلى ما أنزل، ووصف المستنكفين عنه بالأوصاف العظيمة: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [**المائدة**: ٤٤]، ﴿**هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ [**البقرة**: ٢٢٩]، ﴿**هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [**آل عمران**: ٨٢]،

(١) التعزير مشروع في كلّ معصية لا حد فيها ولا كفارة، وهذا محل اتفاق بين العلماء، انظر: مجموع الفتاوى ٣٠/ ٣٩، و٣٥/ ٤٠٢، الطرق الحكمية ص١٣٤.

مما يَفهم منه كلُّ مسلم أنَّ أحكام الشَّريعة أحكامٌ قضائيَّة عليا ملزمة، وأنَّ الحكم بها والفصل بين الناس بناء عليها من قطعيّات الشَّريعة، ومن ينفي الإلزام والمنع فكيف يستقيم على فهمه وجود حكم بغير ما أنزل الله؟ وما دامت الأوامر والنواهي شأنًا خاصًّا فما فائدة الحكم إذًا؟

وتجد في كتاب الله ثناءً عظيمًا على هذه الأُمَّة: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [**آل عمران**: ١١٠]، وأعطاها الله أمانًا من الهلاك ما دامت ممتثلة له: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ**﴾ [**هود**: ١١٧]، وقد فسَّرها النَّبيُّ ﷺ في جوابه عن سؤال زينب بنت جحش -رضي الله عنها-: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث[(١)].

وبقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: (والذي نفسي بيده، لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر أو ليوشكنَّ الله أن يبعث عليكم عقابًا منه ثُمّ تدعونه فلا يستجاب لكم)[(٢)]، فانتشار الخبث سبب لهلاك الناس حتى الصالحين منهم ما دام وجودهم لم يكن سببًا للتقليل من الخبث، والإلزام والمنع من أعظم ما يخفف هذا الخبث ويحد منه.

كما بيَّن النَّبيُّ ﷺ مراتب هذه الخيريَّة، فجعل الإلزام والمنع هما أول هذه المراتب وأعلاها، فقال عليه الصَّلاة والسَّلام: (من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده، فإنْ لم يستطِع فبلسانه، فإنْ لم يستطِع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[(٣)].

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، برقم ٣٤٠٣، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج برقم ٧٤١٨.

(٢) من حديث حذيفة -رضي الله عنه- أخرجه الترمذي وحسّنه في كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر برقم ٢١٦٩ وحسّنه الألباني.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم ١٨٦.

وإذا زال الإلزام بأوامر الله، والمنع من نواهيه، لم يكن ثَمَّ ميزة لهذه الأُمَّة إلّا أنَّها تفعل المعروف وتترك المنكر، وإذا حسن أمرها نصحت بالكلام من غير نظام ولا إلزام ولا سلوك عامّ، وليس في هذا ما يجعل هذه الأُمَّة تستحقُّ الفضل على العالمين، لأنَّ فعل المعروف ونصح بعض الناس به قد قامت به الأمم من قبلها، فأيُّ شيء يميّز أُمَّة محمَّد ﷺ؟

لا شكَّ -بعد هذا- أنَّ الإلزام والمنع سيكونان بالحكمة والموعظة الحسنة، ولن يكون مردُّهما إلى آحاد الناس مطلقًا، ولن يطالب الإنسان بشيء من ذلك في حال الضعف وعدم القدرة، أو في حال ترتّب مفسدة أعظم منه، فكلُّ ذلك من القواعد الشرعيَّة المستحضرة في هذا المقام، وهي من مكمّلات أصل الإلزام في الشَّريعة، ولا يجوز أن تُتَّخذ أداة لتكسير هذا الأصل.

أعرف جيِّدًا أنَّ صاحبنا حين قال هذا الجملة لم يقصد حقيقتها ولم يدرك لوازمها، وأجزم أنَّه سيتعوَّذ بالله ويستغفره من مثل هذا القول في مواطن أخرى، لكنَّ هذا لا يهوِّن من خطر مثل هذه المفاهيم، لأنَّ استمرار حضورها مع ضعف البيان يعطيها الوقت للبقاء والتمدُّد وشقِّ أخاديد الانحراف في عمق المجتمعات المسلمة، لتنساب بهدوء -من حيث لا نشعر- في طريقها إلى العلمانيَّة.

عَلمنة الأحكام الشرعيَّة

على كثرة الاختلاف والتباين بين الدِّراسات المعاصرة في الحديث عن أصل كلمة العلمانيَّة ومفهومها، إلا أنّ كلَّ هذه الدِّراسات تتَّفق على أنَّ حقيقة العلمانيَّة تكمن في درجة الابتعاد عن الدين، فبعضها يرفع من درجة الانحراف العلمانيِّ ليبعد الدين بالكُليَّة عن جميع مناحي الحياة، وتقترب عند آخرين فيكون ابتعاد الدين منحصرًا في شؤون النظام والحكم.

لا حاجة بنا لأيِّ حديث مع المفهوم الأوَّل؛ لأنَّه مفهوم استئصالي للدِّين، ومثل هذا تنكره النفوس بداهةً فيكفي أن يفهم المسلم معناه حتى يدرك بشاعته، وإنما يكمن الإشكال في المفهوم الثاني الذي لا ينكر الدين ولا ينفيه، وإنما يقطِّعه من أطرافه ويقزِّم من عليائه، فيؤمن به على وَفق حدٍّ لا يقترب فيه من التأثير في النُّظم والقوانين.

ونسجِّل هنا بإشادة وإعجاب: أنَّ جهود العلماء والمصلحين والباحثين خلال عقودٍ من السنين في التحذير من العلمانيَّة وبيان خطرها وتشديد النكير على أصحابها، قد أسهم في خلق حالة من الوعي والإدراك لدى الشعوب المسلمة في التنفير من العلمانيَّة، حتى على المفهوم الأقلّ تطرّفًا، ما جعل كثيرًا من العلمانيّين يهربون من مجرّد الانتساب إليها.

إذًا فالوعي المسلم مدرك خطرَ العلمانيَّة بمفهومها المتطرِّف أو بمفهومها المعتدل «الأقلّ تطرُّفًا»، وما يحتاج حقاً إلى وعي وبحث وعناية هو في تسرّب بعض المفاهيم العلمانيَّة إلى الأحكام الشرعيَّة، حيث أصبحت جملة من الأحكام الفقهيَّة تقدَّم بصورة جديدة تجعلها مقبولة لدى التفكير العلمانيِّ، فالتفكير العلمانيُّ يرفض قيام القوانين

والأنظمة في الدولة المدنيَّة بناءً على رؤية دينيَّة، وبناءً عليه: فلا تحفُّظ لديه على كثيرٍ من الأحكام الشرعيَّة التي ليس لها تأثير في النظام العامِّ كأداء العبادات واجتناب المحرَّمات وأداء الصدقات، ونحو ذلك، وإنما الإشكال في الأحكام التي لها تأثير كالحدود ومنع المعاصي والإلزام بالواجبات، فجاءت هذه الخطوة لتتعامل مع هذه الأحكام بطريقة معيّنة تجعلها مقبولة للتفكير العلمانيِّ.

هذا ما دفع بعضهم لرفع خاصيَّة المنع والإلزام عن الأحكام الشرعيَّة، فقدَّم الأحكام الشرعيَّة على أنّها أوامر ونواهٍ يطلب من المسلم فعلها أو اجتنابها، ومن يخالف في ذلك فيمكن مراقبته ومحاسبته من خلال النَّصيحة والموعظة الحسنة من غير أن يكون ثَمَّ منع لهذه المحرَّمات أو إلزام لتلك الواجبات فضلًا عن العقوبات والحدود، فرسمها في هذه الصورة يجعلها مقبولة تمامًا لدى التفكير العلمانيِّ المعاصر.

فتطبيق الشَّريعة وما يتبع ذلك من أحكام وآثار هو عند آخرين من آثار تطبيق الديمقراطيَّة واختيار الأكثريَّة، فالإلزام والقوّة في الحكم ليس راجعًا إلى كونه دينًا وشريعة من ربِّ العالمين، وإنما لكونه قانونًا ونظامًا قد تعاقد عليه الناس كما يتعاقدون على أيِّ نظام آخر من أنظمتهم الدنيويَّة.

وحدُّ الرِّدَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة ليس هو للمرتدِّ عن الإسلام كما كان الفقهاء يقولون، وإنما هو للخارج عن القانون والمتمرِّد على الدولة، فيكون جزاؤه القتل كما تعتمده النظم المعاصرة فيما يسمّى بالخيانة العظمى.

والزيادة المحرّمة في الشَّريعة من الرِّبا الذي يجب منعه ليس هو ما اتَّفق الفقهاء عليه من الزيادة على الدين، وإنما هو الزيادة على الفقراء بما يحصل به ضرر لهم فيتدخّل النظام لمنعه كما يتدخّل لمنع أي ضرر دنيويٍّ.

والجهاد في الشَّريعة الإسلاميَّة ليس هو الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى، وإنما هو في القتال للدفاع عن الأراضي المحتلَّة فقط كما تقرِّره جميع القوانين المعاصرة في حقِّ الشعوب لصدِّ المعتدي على أراضيها.

وشرط الإسلام الذي يتَّفق الفقهاء على ضرورة اتِّصاف كلّ من يتولى الرئاسة العامَّة أو القضاء أو الإمارة به، أصبح أمرًا تاريخيًّا متعلّقًا بظرف معيَّن حين كانت الدول تقوم على التمايز الدينيِّ، وقد زال سببه مع الدولة المدنيَّة التي تلغي تأثير الدين في التمييز بين المواطنين الذين تشملهم المساواة.

ووصف الأنوثة المؤثّر في الشهادة والولاية وفي غيرها كما اتّفق عليه الفقهاء أصبح متعلِّقًا كذلك بظرف زمنيٍّ معيَّن، كانت المرأة لا تشارك الرجال ولا تخالطهم، وقد زال هذا المعنى في العصر الحاضر فلم يعد لوصف الأنوثة ذي الصبغة الدينيَّة أي تأثير.

كذلك أصبح الولاء والبراء في معاملة غير المسلمين متعلّقًا بظرف زمانيٍّ، كان العداء فيه ظاهرًا بين المسلمين ومخالفيهم، فلا بُدَّ حينئذٍ من حضور وصف البراءة منهم، والإ كان الشخص متهماً بتعاطفه مع العدوّ المحارب للدولة، وقد زال هذا المعنى مع الدول المعاصرة التي تقوم علاقاتها على المصالح الدنيويَّة دون أي اعتبارات أخرى.

والضوابط الشرعيَّة التي يلزم النظام حفظها في العلاقة بين الرجل والمرأة هي محاربة الابتزاز وتجريم التحرُّش الذي تقرّره القوانين المعاصرة لما فيه من تجاوز وتعدٍّ، مع إضعاف أو تغييب للضوابط الدينيَّة المحضة كالخلوة والتبرُّج وغضِّ البصر والخضوع في القول والمزاحمة وغيرها.

وهكذا تبقى الأحكام الشرعيَّة على مسمَّياتها، بعد أن ينتزع منها الوصف الدينيُّ الذي لا يستقيم مع الذائقة العلمانيَّة المعاصرة، وتحوّل الأحكام الشرعيَّة إلى كيفيّات ومواقع مختلفة لا تتصادم مباشرة مع التفكير العلمانيِّ المعاصر.

من يبلغ هؤلاء الناس أنَّ هذه الطريقة في التعامل مع أحكام الشَّريعة قد تحقق مكاسب سريعة في التخلُّص من إحراجات الأسئلة العلمانيَّة المتلاحقة، وربّما ترسم على وجوههم بعض صور الاستحسان والرضا عن مثل هذا الخطاب الشرعيِّ، غير أنّها ستكون صكّ اعتراف منهم بأنّ الأحكام الشرعيَّة بصورتها الحقيقية تعاني الخلل والقصور، وأنَّ هذا الاجتهاد المعاصر هو سبيل التخلّص من أزمة العيب التي تلاحق الأحكام الشرعيَّة.

إذًا فما سيكون جوابهم عن المخالف الفطن حين يقول لهم: إنّ القول الذي تفرّون منه هو قول كافة الفقهاء وهم أعلم بالإسلام وبفقه الشَّريعة منكم، فإن كان في الأمر عيب ونقص وخلل فهو في ذات الشَّريعة باعترافكم!

إنَّه تأويل للأحكام الشرعيَّة بطريقة تقرّبها كثيرًا من التفكير العلمانيِّ وتخفّف من غلواء ضغط الثقافة المعاصرة عليها، غير أنّها تبتعد عن مقاصد التشريع وتخرج عن دائرة التفكير الفقهيِّ بقدر بعدها عن النَّصِّ الشرعيِّ، وربّما دخلت على بعض الأفاضل والأجلّاء لاجتهادٍ وتأويل هم مأجورون ومثابون عليه، وليس هذا حديث إساءة أو تقويم لهم، غير أنَّ مراعاة القائل واعتبار اجتهاده وقصده الحسن لا يحول دون بيان خطأ الرأي وتوضيح العوامل المؤثِّرة فيه.

قصة العلمانيَّة بين التشويه وإعادة الترميم

يعدُّ كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أوَّل دراسة شرعيَّة تؤسِّس للفكرة العلمانيَّة داخل الوسط المسلم، وقد نشره القاضي علي عبد الرازق عام ١٩٢٥م بعد عامٍ من القضاء رسميًّا على مسمى الخلافة العثمانيَّة، أحدث به معركة ثقافيَّة وسياسيَّة ضخمة.

تقوم فكرة الكتاب المركزية على تفسير الدين الإسلاميِّ بما يتَّفق مع التصوُّر الغربيِّ للدين، فرسالة النَّبيِّ ﷺ هي رسالة روحيَّة ليس فيها إلا البلاغ؛ لوجود (آيات متضافرة على أنَّ عمله السماويَّ لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كلِّ معاني السلطان)[(١)].

فهي رسالة لا تتضمَّن سلطة حكم، حيث كان النَّبيُّ ﷺ (رسولًا لدعوة دينيَّة خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة)[(٢)]، وإنما أحدث ذلك المسلمون من بعده، وكانت الحكومة التي أقامها الصحابة من بعده حكومة دنيويَّة ليست من أحكام الإسلام[(٣)].

شذوذ هذا الرأي ونكارته أحدث ردة فعل شديدة ضده، فأصدرت هيئة كبار العلماء في مصر بيانًا -موقعًا من أربعة وعشرين عالمًا- ذكروا فيه أخطاء الكتاب البارزة، وحصروها في سبع مخالفات ظاهرة[(٤)]، ثُمَّ توالت الردود العلميَّة، فكتب

(١) الإسلام وأصول الحكم ص٨٧.

(٢) الإسلام وأصول الحكم ص٨٢.

(٣) انظر: الإسلام وأصول الحكم ص١٠٥.

(٤) هذه الأخطاء هي: جعله الإسلام رسالة روحية لا علاقة لها بالحاكم وأمور الدنيا، ومهمة الرَّسول مهمة بلاغ مجردًا عن الحكم والتنفيذ، وأن الدين لا يمنع أن يكون جهاد الرَّسول ﷺ كان لأجل الملك، وأن نظام الحكم في عهد الرَّسول كان موضع غموض، وإنكار أن القضاء وظيفة شرعيَّة، وإنكار إجماع الصحابة على وجوب أن الأُمَّة لا بُدَّ لها من إمام، وأن حكومة أبي بكر كانت حكومة لا دينية. انظر: حكم هيئة كبار العلماء، ص ٥-٦ من مطبوعات المكتبة السلفيَّة.

الشيخ محمد الخضر حسين: (نقض الإسلام وأصول الحكم)، وكتب الطاهر بن عاشور: (نقد علميٌّ للإسلام وأصول الحكم)، وألَّف محمد بخيت المطيعي رسالته: (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وأرَّخ الدكتور محمد ضياء الدين الريس للتفاصيل السياسيَّة المتعلقة بصدور الكتاب في رسالة: (الإسلام والخلافة)، فكانت سببًا في سقوط الكتاب سقوطًا مريعًا في جانبه العلميِّ، وكشفت عن أخطائه وسوء تصوُّراته، حتى انحصرت قيمة الكتاب في حدثه التاريخيِّ الذي يروى، وليس في القيمة العلميَّة الضعيفة والمتناقضة في تقريراته.

لم يتوقف الأمر عند هذا، بل أصبح مبحث (الإسلام دين ودولة) من المباحث المركزية في الفكر الإسلاميِّ المعاصر، فتوالت الدِّراسات والبحوث المؤصِّلة لهذا المفهوم الشرعيِّ، والمجيبة عن كلِّ الإشكالات والشُّبهات التي يثيرها أصحاب هذا الاتجاه، وكشف الدوافع المؤثرة لتبني مثل هذا التفسير العلمانيِّ للإسلام، وشارك فيها أهل العلم من جميع التخصُّصات المختلفة.

بل وعامَّة الدِّراسات المعاصرة التي تبحث الجانب السياسيَّ في الإسلام في أيِّ مجالٍ كان؛ كالدِّراسات عن النظام السياسيِّ أو القانون الدستوريِّ أو بناء الدولة أو الخلافة أو البيعة، لا بُدَّ أن تعرّج على رأي عبد الرزاق بالنقض تفصيلًا، وتزيده نقضًا بحديثها المسهب عن كلِّ القضايا السياسيَّة من منظورٍ شرعيٍّ.

كان لهذه الجهود العلميَّة الحثيثة أثر ظاهر في كسر العمود الفقريِّ للعلمانيَّة، وفي قطع الطريق على أيِّ محاولة إنعاش لهذه الفكرة، وأصبح كثير من العلمانيّين يتحاشى الانتساب لها، وصار اسم علي عبد الرازق مشوهًا ومثيرًا للنقد والامتعاض لما أحدثه من هذه السُّنَّة السيِّئة، حتى إنَّ بعض المفكِّرين الذين تأثروا بمدِّ العلمانيَّة سرعان ما عادوا وأعلنوا توبتهم كما فعل الشيخ خالد محمد خالد حين أسَّس للعلمانيَّة في رسالته

الأولى: (من هنا نبدأ)، التي نشرها عام ١٩٥٠م، ثُمَّ عاد فنقضها في رسالته الأخيرة: (الدولة في الإسلام)، التي قرَّر فيها أنَّه كان في تصوُّره لمفهوم الدين متأثرًا بطبيعة الأنظمة المستبدة في أوروبا، وبسبب ما نسب إلى بعض «الإسلاميِّين» من أخطاء أدَّت به لاعتناق العلمانيَّة، يعترف بعدها أنَّه أخطأ بجعل هذه الأخطاء مصدرًا للتفكير وليس موضوعًا للتفكير، فدفعه هذا الشحن النفسيُّ إلى الابتعاد عن الحقيقة وتبني مقدِّمات غير مستقلة فكريًّا[١].

كان لهذه الحملات العلميَّة والشعبيَّة أثر عميق يعبِّر عنه أحد المؤلِّفين العلمانيّين بقوله: (كانت لهذه الحملة على العلمانيَّة عمومًا وعلى طه حسين وعلي عبد الرازق خصوصًا نتائج كثيرة، كانت اثنتان منها على قدر كبير من الأهميَّة، وهما: ضمور الإصلاحيَّة الإسلاميَّة وجمودها على بعض لحظات بدايتها، والتآكل الداخلي في مواقف بعض العلمانيّين الليبراليّين المصريّين)[٢].

حتى أصبح اسم «علي عبد الرازق» مشوَّهًا إلى حدٍّ امتعض منه هذا المؤلِّف قائلًا: (بل اضطر حتى بعض القائلين بمدنيَّة السلطة إلى ممارسة طقس رفض كتاب عبد الرازق)[٣].

هذا التشويه للعلمانيَّة دفع كثيرًا من المتأثرين بالفكر العلمانيِّ للبحث عن جذور إسلاميَّة يمكن استنبات المضامين العلمانيَّة فيها، بحيث تُقدّم الفكرة العلمانيَّة كفكرة إسلاميَّة تراثيَّة لتخطي مصادمة الجمهور، وهي دعوة رائجة لدى عدد من المفكرين المعاصرين المستشعرين لحالة النفور الشعبي من العلمانيَّة، وهو ما دفع بعض العلمانيّين للحكم عليها بأنها تخلٍّ عن أساس الفكرة العلمانيَّة وعلامة تراجع

(١) انظر: الدولة في الإسلام، ص ٩-١٦.

(٢) العلمانيَّة من منظور مختلف، لعزيز العظمة، ص ٢٣٥.

(٣) العلمانيَّة من منظور مختلف، ص ٢٩٣.

وانتكاس لها: (والأخطر من كلِّ هذا والأكثر تدليلًا على تراجع الفكر العلمانيِّ عندنا، ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكِّرين العلمانيّين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى القرآن والسُّنَّة، غير مدركين أنهم يقدِّمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانيَّة)[1].

هذا كلُّه يدفعنا للتساؤل عن حظوظ العلمانيّين في إمكان إعادة بناء الرؤية العلمانيَّة التي قدَّمها علي عبد الرازق:

فهل يمكن لهذه الفكرة أن يعود وهجها وحضورها الشعبيُّ؟

وهل يمكن حدوث معارك ثقافيَّة معاصرة تجدِّد الدِّماء في هذه القضيَّة؟

ربما يكون لدينا عشرات الإجابات لهذا السؤال نظرًا لاختلاف الزاوية التي ينظر لها كلُّ شخص، وأرى أنَّ فكرة عبد الرازق تحتوي على جانبين:

الجانب الأول: تفسير الإسلام تفسيرًا علمانيًّا بحيث يكون مجرَّد رسالة روحيَّة ليس له أيُّ علاقة بالجانب الدنيويِّ، إنما تكون علاقة المسلم بالدين محصورة في الشأن الخاصِّ، وأما الشؤون الدنيويَّة كلُّها فهي خارجة عن المجال الدينيِّ.

هذه الرُّؤية ليس لها أيُّ حضور في الوسط المسلم، وحين تكدُّ بصرك في البحث عن آثار أهلها فلن تجدهم إلا في أوساط الحداثيين وبعض المفكرين في مؤلفاتهم وصالوناتهم ذات التأثير المحدود، ربما تنتشر بعض آرائهم عند الناس شتمًا وعيبًا ليس إلّا.

الجانب الثاني: علمنة النظام السياسيِّ في الإسلام بإبعاد الأحكام الدينيَّة عن السياسة، فيكون الجانب السياسيُّ جانبًا دنيويًّا مصلحيًّا لا يستند فيه إلى أحكام شرعيَّة ملزمة.

---

(١) الأسس الفلسفيَّة للعلمانيَّة، عادل ضاهر، ص ١٦.

هذا لا يلغي أنَّ الدين في الإسلام يشمل جوانب حياتيَّة كثيرة، إنما يرفض أن يكون للدين حضور في النظام السياسيِّ الملزم.

هل يمكن إعادة ترميم هذه الرُّؤية من جديد؟

ثَمَّ سؤال آخر لا بُدَّ من الإجابة عنه؛ لأنَّه مدخل مهمٌّ للإجابة عن هذا السؤال، وهو:

لماذا يرفض العلمانيّون حضور الدين في الجانب السياسيِّ؟

فالدافع لعلمانيَّة الحكم هو ما يثيره حضور الدين في النظام من إشكالات، فليس لديهم إشكال مع الدين في الجانب الخاصِّ، ولا إشكال مع الدين في قضايا الدنيا الأخرى، إنما يرون في وجود الدين في النظام عدداً من السلبيات تدفعهم لتبني هذه العلمنة.

فتأثير الدين في النظام السياسيِّ والقوانين غير مقبول في العقليَّة العلمانيَّة لمرتكزين أساسَيْن:

الأول: عدم إيمانهم أصلًا بوجود رؤية دينيَّة قطعيَّة صحيحة، وإنما هي كلُّها اجتهادات ووجهات نظر خاصَّة، وفرض الدين يعني فرض رؤية خاصَّة، ما يعني استبدادًا باسم الدين، وعدوانًا على الآخرين بسبب فهم ضيِّق للدين، ولذا فهُمْ يعتمدون على مرجعيَّة أخرى مختلفة.

الثاني: أنَّ الدولة المعاصرة دولة مدنيَّة تقوم على جانب من العقل والتجربة والخبرة مستقل تمامًا عن الدين، فخضوعه للدين سيكون انتهاكًا للحريات والمساواة وحقوق الأقليّات والمرأة، ويستحضرون في هذا عددًا من التجارب التاريخيَّة والحديثة التي يرونها ملازمة للحكم بالدين.

إذا استحضرنا هذين الدافعين اللَّذين يدفعان نحو «علمنة النظام السياسيِّ» بإبعاد الدين عنه، يسهل علينا أن نجيب عن سؤال:

هل يمكن لهذه العلمانيَّة أن يكون لها شيوع وانتشار في المرحلة الحاليَّة؟

الواقع يجيب بوضوح: نعم، وما يؤهلها للانتشار أكثر هو أنَّ هذه العلمانيَّة بدأت تتسلل إلى تفكير بعض «الإسلاميّين»، وأصبح «المضمون العلمانيّ» يعبَّأ في أوعية إسلاميَّة، حتى يبدو النموذج العلمانيُّ نموذجًا متَّسقًا مع المفهوم الإسلاميِّ ولا يصادم الأحكام الشرعيَّة، بل ويُقدّم له عدد من النُّصوص والدلائل الشرعيَّة التي تدعمه وتؤيده، كما تقرر ذلك بعض الدِّراسات والمؤتمرات والمحاضرات المعاصرة.

فالذي حصل أنَّ إشكالَي التفكير العلمانيِّ في نفي «**وجود رؤية دينيَّة قطعيَّة**» بما يعني أنَّ البديل هو فرض رؤية استبداديَّة، وأنَّ «**طبيعة الدولة الحديثة التي لا تعتمد على الدين**» بما يثير عددًا من الإشكالات قد تسرَّبت إلى عقول بعض «الإسلاميّين»، فأصبحت هذه الإشكالات حاضرة بدرجات متفاوتة، وبالتأكيد فحضورها لن يكون كما هي لدى العلمانيّين، فثَمَّ اختلاف كبير في التصوُّرات بينهما، لكن ذات الإشكال موجود بدرجة معينة وقد يزيد ويضعف بحسب عوامل كثيرة، هذا كلُّه يسهم في أن تعود العلمانيَّة في جانبها السياسيِّ من خلال بعض «الإسلاميّين» أنفسهم.

كيف يمكن ذلك؟

الواقع أنَّ بعض «الإسلاميّين» صار يُقدِّم عددًا من الرُّؤى التجديديَّة في الفكر الإسلاميِّ يفسِّر بها النظام السياسيَّ الإسلاميَّ، ويجعلها متقاربة إلى حدٍّ كبير -إن لم تكن متطابقة- مع الرؤية العلمانيَّة للنظام السياسيِّ، فالنتيجة بين الطرفين واحدة، وإن اختلفا في الطريق الموصل إليها.

فتكثيف العلمانيّين للدوافع التي تخوّف الناس من الحكم الإسلاميِّ، مع وجود بعض الرؤى التجديديَّة المنسوبة إلى الإسلام، يعطي فرصة كبيرة لمفهوم «علمنة النظام السياسيِّ» أن يكون له حضور في المرحلة القادمة.

في الموضوع القادم -بإذن الله- سنستعرض عددًا من هذه الرؤى التجديدية التي يقدِّمها بعض المعاصرين، ونقارنها بالمفهوم العلمانيِّ لنبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف.

المشاريع المعاصرة لأسلمة النموذج العلمانيِّ

سأستعرض هنا عددًا من الرؤى التجديدية في الفكر السياسي كما يعرضها بعض المعاصرين، وسنفحصها جميعًا من خلال مقارنتها بـ«المضمون العلمانيِّ»، لنكشف وجه الاختلاف الذي تفترق فيه هذه الرؤى عن المضمون العلمانيِّ.

في المقالة السابقة عرضنا لـ(أسلمة العلمانيَّة)، وذكرنا أنَّ لها جانبين:

الجانب الأول: علمنة الدين الإسلاميِّ كله وجعله مجرد علاقة روحيَّة بين العبد وربِّه وليس له أيّ شأن بالأحكام الدنيويَّة، وهذه علمانيَّة صلعاء هرب منها كثير من العلمانيّين المعاصرين، فلا إمكان لإعادة أسلمتها من جديد.

الجانب الثاني: العلمانيَّة في جانبها السياسيِّ القائمة على فصل الدين عن النظام السياسيِّ وعدم خضوع الأحكام السياسيَّة الملزمة لأيِّ رؤية دينيَّة، وهذه الرؤية هي ما ذكرنا أنَّه يمكن أن «تؤسلم» ويتصالح معها بعض «الإسلاميّين»، ويمكن أن تعبَّأ في أوعية جديدة كالرؤى التجديدية المعاصرة:

الرؤية الأولى:

أنَّ الإسلام لم يأتِ في الجانب السياسيِّ ونظام الحكم إلا بمبادئ كُلِّيَّة عامَّة وليس فيه أيُّ تشريعات أو أحكام تفصيليَّة، فالواجب في الحكم الإسلاميِّ هو الشورى والحريَّة والعدالة والمساواة ونحوها، وليس ثمَّة أحكام للشَّريعة في السياسة والحكم سوى هذه المبادئ.

حين نفحص هذا الوعاء نجد أنَّ المبادئ العامَّة هي أمور كُليَّة فطريَّة متَّفق عليها بين جميع الناس، فلا وجود لمنظومة فكريَّة ذات بال تقول إنها ترفض الحريَّة أو العدالة أو المساواة، وإنما الخصومة والنزاع دائمًا في التفصيلات والتشريعات الجزئيَّة.

وعندما بحث الأستاذ القانوني د. عبد الحميد متولي الخلاف في مسألة الإسلام دين ودولة، وذكر قول علي عبد الرازق في نفي وجود دولة، وقول من يرى وجود دولة بمعنى مبادئ عامَّة؛ ذكر أنَّه لا خلاف بينهما على الحقيقة، وأنَّ هذه الرؤية لا تختلف كثيرًا عن رؤية علي عبد الرازق، و(لو أنَّ المسألة وضعت هذا الوضع لما كان ثمة موضع للخلاف، لأنَّه لا يمكن أن يكون ثمة خلاف في أنَّ القرآن جاء بمبادئ الشورى والحريَّة والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلَّق بنظام الحكم)[1].

وهذه المبادئ الإسلاميَّة كما يقول أحدهم ساخرًا: (ليست هذه القيم سوى المعاني الديمقراطيَّة ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلاميَّة)[2].

والواقع أنَّ هذا تصوّر لذيذ بالنسبة للاتجاة العلماني، لأنَّ مشكلتهم مع بعض الأحكام والتفصيلات الشرعيَّة، وأما المبادئ والكُلِّيَّات فهي تتميز بأنها واسعة ومرنة يمكن الدخول والخروج منها بكلِّ اطمئنان، فحين تقول: إنَّ الإسلام جاء بمبادئ ولم يأتِ بتشريعات تفصيليَّة، فحقيقة هذا الكلام أنَّ الإسلام لم يأتِ في النظام السياسيِّ بشيء، لأنَّ هذه الكُلِّيَّات موجودة عند كلِّ الأمم والحضارات، غير أنَّ لكلِّ ثقافة تفاصيلها ومحدداتها لهذه المفاهيم، وحين نلغي الأحكام الشرعيَّة المفصّلة لهذه

(١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي، ص ١٠٥.

(٢) برهان غليون في النظام السياسي في الإسلام، ص ١٨٤، حوار بين د. برهان غليون ود. محمد سليم العوا، ضمن مطبوعات دار الفكر.

المبادئ فإننا في الحقيقة قد ألغينا الحكم الإسلاميَّ، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (من استحلَّ أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا من غير اتِّباع لما أنزل الله فهو كافر)[1]؛ لأنَّه في الحقيقة لم يأخذ من الإسلام بشيء، فهذه الأحكام الجزئيَّة هي التي تميز النظر الإسلاميَّ لهذه الكُلِّيّات، كما تميز أي نظر آخر.

يقولون: نأخذ بـ«الكُلِّيّات دون الجزئيّات»، أو بـ«الأصول دون الفروع»، أو بـ«المبادئ دون التشريعات»، أو بـ«المقاصد دون الوسائل»، وكلّها صيغ مختلفة لإشكالٍ واحد وهو إشكال إبعاد بعض الأحكام الشرعيَّة عن التأثير، وحين تبتعد الفروع والجزئيّات فإنَّ الكُلِّيّات والمقاصد التي يؤتى بها تكون مقاصد وكُلِّيّات أخرى ليس هي الكُلِّيّات والمقاصد الشرعيَّة، فالمقصد الشرعيُّ والكُلِّيُّ الشرعيُّ معتمد ومفسّر بجزئيّاته وفروعه الشرعيَّة[2].

الرؤية الثانية:

أنَّ مهمَّة الدولة في الإسلام هي حفظ الحقوق ورعاية الحريات وتوفير مناخ آمن للحريَّة الفكريَّة والتعدُّدية الثقافيَّة من دون أيِّ تدخل لفرض رؤية معيَّنة.

معنى هذا أنَّ مهمة الدولة في حفظ الدين هي أن تتيح له حريَّة الوجود، من دون أن يفرض أيّ شيء منه على أحد، ولا تنسَ أن تستحضر أنَّ الحريَّة هنا ستكون للدين ولما يضاده، فحقيقة هذا الكلام هو إعادة صياغة للفكرة العلمانيَّة بطريقة تكون مقبولة إسلاميًّا، فالخلاف (الإسلاميُّ العلمانيُّ) لم يكن عن السماح للدعوة أو منعها، بل حول الإلزام والفرض للأحكام الشرعيَّة.

(١) منهاج السُّنَّة ٥/ ١٣٠.
(٢) ينظر في موقع الجزئيات والفروع من المقاصد: الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧٢-٣٧٤.

الرؤية الثالثة:

أنَّه لا يمكن تصوُّر فصل الدين عن الدولة، لأنَّ الدولة إنما تقوم على الشعب، وهو شعب مسلم، فالإسلام مؤثر في تفكيرهم وسلوكهم بما يظهر أثر ذلك في الدولة، فالفهم العلمانيُّ مرفوض لأنَّه غير واقعيٍّ ولا ممكن.

وهذا تفسير جديد لمفهوم «فصل الدين عن الدولة» الذي كان محور النزاع الإسلاميِّ العلمانيِّ، يراد من خلاله زحزحة الخلاف عن مكانه الحقيقيِّ، فلم يكن محلّ النزاع هو النوازع الذاتيَّة التي تؤثر في تفكير الشَّخص، إنما كان تحديدًا عن أثر الدين في القوانين والنُّظم من جهة الفرض والإلزام، وهو ما يرفضه مثل هذا التفكير، لكنَّه أشغل الذهن بتحويله لمسار آخر.

الرؤية الرابعة:

أنَّ الأحكام الشرعيَّة تحتاج إلى شرعيَّة سياسيَّة حتى تكون ملزمة قانونًا، فهي أحكام شرعيَّة على المستوى الدينيِّ، وأما على المستوى السياسيِّ فلا بُدَّ أن تنال شرعيَّة سياسيَّة من خلال اختيار الناس لها، ولا يصح الحكم بها من دون ذلك.

وهذه الرُّؤية تسعى للمواءمة بين الإلزام بالشَّريعة وبين الحداثة السياسيَّة المعاصرة، فتجتهد في تكييف الإلزام الشرعيِّ وإخراجه بطريقة حداثيَّة معاصرة قائمة على اختيار الناس كأيِّ قانون آخر، فالحكم بالإسلام حينئذٍ لن يكون مبنيًّا على رؤية دينيَّة ولزوم شرعيٍّ، بل لأنَّه قانون مدنيٌّ مثل أيِّ قانون آخر، فله شرعيَّته واحترامه السياسيُّ ما دام قانونًا، وتذهب هذه الشرعيَّة بذات الطريقة التي جاء بها، لهذا لا يرفض كثير من العلمانيّين تحكيم الشَّريعة حين يأتي عن طريق اختيار الناس؛ لأنَّ المشروعية العليا حينها للناس وليس للشَّريعة.

هذا التصوُّر يقوم على أساس أنَّ ثَمَّ مشروعيَّتَين:

مشروعيَّة دينيَّة: يكون النَّصُّ والحكم الدينيُّ هو المستند لها.

ومشروعيَّة سياسيَّة: تأتي وتستمدُّ من الناس، وتشمل هذه المشروعيَّة الأشخاص الذين يحكمون، والقانون الذي يحكمهم حتى ولو كان الدين نفسه، فجميع ذلك يتطلَّب مشروعيَّة سياسيَّة منفكة.

وهذه نتيجة متأثرة بفلسفة منبثة من الوعي العلمانيِّ الذي يعزل الدين عن الحكم السياسيِّ فيجعل مشروعيته منفكة عن المشروعيَّة السياسيَّة، وأما في التصوُّر الإسلاميِّ فليس ثم مشروعيَّتان، إنما هي مشروعيَّة واحدة، فما حرَّمه الله فهو حرام على الفرد والمجتمع، وما أوجبه الله فهو واجب على الفرد والمجتمع، فدور الناس هو تنفيذ الأحكام الشرعيَّة لا تشريعها ابتداءً، فالمحرَّمات الشرعيَّة يجب منعها والواجبات الشرعيَّة يجب القيام بها، والمسلم حين يدخل في الإسلام فإنَّه ضرورة يكون ملتزمًا بأنَّ الإسلام هو الذي يحكمه، فلا حاجة لأن يسأل أو يبحث معه عن رغبته في حكم الإسلام.

فالمشروعيَّة السياسيَّة مقبولة في التصوُّر الإسلاميِّ إن كان المقصود بها تحديد من يتولى زمام الأمور ليكون حاكمًا على الناس، ولا يشمل أحكام الدين الملزمة.

هذا التفسير يثير شهيَّة العلمانيِّين كثيرًا، لأنَّه:

أولًا: ينطلق من ذات الوعي العلمانيِّ الذي يقزِّم الحكم الشرعيَّ عن المستوى السياسيِّ.

وثانيًا: لأنَّ الذكاء العلمانيَّ مستوعب أنَّ الناس لا يختارون في الفضاء المجرَّد، وإنما يوضع لهم الإطار المقيّد الذي يصوّتون فيه ولا يخرجون عنه، فحين يقوم

«الإسلاميّون» بإبعاد الشَّريعة عن الإلزام إلا بعد اختيار الناس، فالذي حصل هو أنَّ الشَّريعة لم تعد هي التي تضع الإطار، فيبدو من السهل بعدها أن تأتي المنظومة الفكريَّة الأخرى التي تملأ هذا الإطار الذي يصوّت الناس فيه، فيكون إطار التصويت بيد المنظومة الفكريَّة الليبراليَّة، وحينها فلن يعرض الحكم الشرعيُّ أساسًا على الناس لينظر في اختيارهم؛ لأنَّ الحكم الشرعيَّ سيكون حينها منافيًا للحريّات والحقوق التي تحكمها المنظومة العلمانيَّة التي وضعت الإطار الذي يحكم اختيار الناس.

الرؤية الخامسة:

أنَّ كلَّ جريمة معصية، وليس كلُّ معصية جريمة، فلا يلزم من كون الشيء حرامًا أن يكون مجرمًا قانونًا، فالمحرم آثم شرعًا ويعاقب عليه في الآخرة، وكذا تارك الواجب، وأما في الدنيا فلا يلزم أن يكون عليه عقاب أو منع.

وحين يكون الأمر مجرد تجريم أخرويّ فليس لدى العلمانيّين أيّ إشكال مع هذا التفكير، بل هي ذات رؤية علي عبد الرازق، فهو لم يقُل إن من حقِّ الشَّخص أن يفعل المحرّمات ويترك الواجبات ولا عقاب عليه في الآخرة! إنما حديثه عن الجانب الدنيويِّ، فنفي التجريم عن المحرمات الشرعيَّة -إلا عن المحرّمات التي تجرّم في القانون المعاصر- هو ذات الرؤية العلمانيَّة لكن جيء بها من مدخل جديد.

الرؤية السادسة:

أنَّ رابطة الدولة في العصر الإسلاميّ الأول كانت تقوم على الدين نظرًا للظرف التاريخيِّ الذي عاصرته، فكان حضور الدين تبعًا لطبيعة الرابطة، أمّا الرابطة المعاصرة هي رابطة دنيويَّة تعاقديَّة بحتة، وحينها تتوقف كلُّ الأحكام الشرعيَّة لأنها مرتبطة بظرف معيَّن قد اختلف.

وهذا في الحقيقة هو ذات المضمون العلمانيِّ معاداً في صياغة جديدة، وبالبحث عن سياق إسلاميٍّ مناسب يمكن أن تسير عليه العربة العلمانيَّة.

وحين نمسك خيوط لوازم هذا القول فلن نصل إلى نهايتها إلا بعد أن نكون قد نكثنا الغزل عن رسالة الإسلام بالكليّة، لأنَّ بإمكان أيِّ أحد أن يلغي أيَّ حكم شرعيٍّ أراد بسبب أنَّ هذا الحكم كان مرتبطًا بظرف زمني قد انتهى، بل حتى الصلاة والزكاة والصيام والحج يمكن أن يقال إنها عبادات نشأت في ظرف زمنيٍّ كان الناس فيه بحاجة إلى التعبُّد بطريقة معيَّنة[1]، فحقيقة هذا القول أنَّه فرع من تفسير تاريخيَّة النَّصِّ، الذي يجعل النَّصَّ الشرعيَّ فاعلًا في مكانه وزمانه وما عاد له وجود في هذا الزمان كما هي رؤية العلمانيَّة المتطرّفة.

هذا التفسير يتصوّر أنَّ الدين كان هو رابطة المسلمين في ذلك الزمن مصادفة وتوافقًا مع الظرف التاريخيِّ ليس إلا، فهو في الحقيقة -وإن لم يرد- ينطق بالمفهوم العلمانيّ في جعل الدين علاقة فرديَّة لا تتصل بالسلطة، فحين ارتبطت فإنما كان لظرف زمنيٍّ معيَّن.

لازم هذا الكلام: أنَّ أحكام الشَّريعة المتعلِّقة بالكفار والجهاد والحريات ونحو هذه المعاني الدينيَّة المحضة كانت استثناء فرضتها ظروف ذلك الزمان، فهذا يستبطن انتقاصًا لها حيث لم يلتزم بها المسلمون لكمالها وشرفها وإنما لحال زمانهم فقط، وهي تنظر للإسلام بالعين العلمانيَّة التي لا تفقه من مصالحها إلا ما كان متعلقًا بمعيشتها الدنيويَّة: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾ [**الروم**: ٧]، وتنسى في غمرة انبهارها بالنموذج السياسيِّ الماديِّ أنَّ المصالح الدينيَّة

(١) وقد قيل!

هي الأصل والغاية في رسالة الإسلام تحقيقًا لغاية الله في الخلق: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [**الذاريات**: ٥٦]، فمصلحة الدين هي الأصل في الرسالة وليست استثناء عارضًا جاء لظروف الزمان.

الرؤية السابعة:

أنَّ تصرُّفات الرَّسول ﷺ المتعلقة بالإمامة والقضاء كلّها قضايا مصلحة دنيويَّة ليست تشريعًا من السماء، فالشؤون الدستوريَّة والسياسيَّة هي من المصالح المتغيّرة، وما جاء فيها من أحكام فهو لأجل الاستفادة منها والبناء على أصولها ومناهجها القائمة على اعتبار المصالح وليس لأجل الالتزام بها.

ومعنى هذا الكلام أنَّه لا وجود لتشريعات ملزمة في النظام السياسي الإسلاميِّ، وما وجد سابقًا هو مرحلة تاريخيَّة ليس إلا.

هذه سبعة تفسيرات للنظام السياسيِّ صدرت من عددٍ من المعاصرين، لا يتَّسع المقام لمزيد تفصيل في مناقشتها، إنما أريد مقارنتها بالنموذج العلمانيِّ للنظام السياسيِّ.

السؤال المركزي هنا: في أيِّ شيء تختلف هذه التصوُّرات عن النظام السياسيِّ العلمانيِّ؟

هو سؤال مباشر يحتاج إلى إجابة واضحة، فإن كان ثمَّ فرق واضح فيجب إظهار هذا (المضمون الإسلاميّ) المختلف ليكون الناس على بيِّنة.

سأجيب عنه بانفراد، وأرجو من أصحاب هذه التصوُّرات أن يقدِّموا إجاباتهم.

رأيي بوضوح أنَّ فرق هذه التصوُّرات عن النموذج العلمانيِّ فرق ذاتيٌّ لا موضوعيٌّ، بمعنى أنَّ ثَمَّ فروقًا قد تكون ظاهرة لكنَّها بحسب الاجتهاد الشَّخصي، فقد يتَّفق عدد

من الأشخاص على إشاعة مثل هذه التصوُّرات، ويكون لدى بعضهم فرق واضح بين رؤيتهم والرؤية العلمانيَّة، في حين لا يستطيع غيرهم أن يوضح ذلك الفرق.

لماذا حصل هذا؟

لأنَّ التصوُّر بحدِّ ذاته ليس فيه افتراق ظاهر عن النموذج العلمانيِّ، فهذه التصوُّرات السبعة في الحقيقة لا تختلف كثيرًا عن التصوُّر السياسيِّ العلمانيِّ، وإن جاءت بطريقة مختلفة، وبُحث لها عن مسار إسلاميٍّ.

فالنموذج العلمانيُّ قائم على إلغاء مبدأ وجود قوانين ملزمة على الجميع استنادًا إلى سبب ديني وحكم ديني، وكلّ التصورات السبعة موصلة لذات النتيجة التي يقوم عليها النموذج العلمانيّ.

لهذا صار من المحرج جدًّا حضور اسم العلمانيَّة هنا، فالعلمانيَّة مشوهة لأبعد حدّ، وهذه الرؤى متقاربة جدًّا مع جانبها السياسي.

لهذا قال بعضهم: يجب إعادة تفسير العلمانيَّة لأنها ظُلمت كثيرًا.

وقال آخر: العلمانيَّة فيها جوانب إيجابيَّة، فقد قيدت سلطة رجال الدين ولا إشكال في قبول ما فيها من حقٍّ.

وقال ثالث: إن كانت علمانيَّة متطرِّفة فلا يمكن قبولها، وأما العلمانيَّة المعتدلة فيمكن قبولها والاستفادة منها.

وقال غيره: هناك علمانيَّة تحارب الدين، وعلمانيَّة تتصالح مع الدين.

هذه التقسيمات وغيرها تكشف عن وجود أزمة حقيقيَّة في كيفية التخلُّص من ورطة اسم العلمانيَّة، فثمَّة شعور بضرورة تحريك العلمانيَّة من مكانها إلى مناطق جديدة حتى يسلم الشَّخص مِن تحمُّل تبعة بشاعة اسم العلمانيَّة التي اقترب منها.

وواقع الأمر أنَّ علمانيَّة علي عبد الرازق لم تكن علمانيَّة ملحدة، ولا متطرِّفة تعادي التدين، بل من يقرأ كتابه (الإسلام وأصول الحكم) سيجد أنَّه يظهر احترام النُّصوص ويستدلُّ بالقرآن، فإشكال الفكر الإسلاميّ مع العلمانيّين لم يكن في الأساس لأنهم لا يؤمنون بالله أو يقتلون من يصلي ونحو هذا، فهؤلاء خلافنا معهم في أصل وجود الإسلام، وأما العلمانيَّة فخلافنا معهم في حكم الإسلام وتفسيرهم للإسلام، فلا معنى لأن يضيع بعضهم الوقت في كثرة الحديث عن العلمانيَّة الملحدة، والعلمانيَّة المحايدة؛ لأن الخلاف مع الملاحدة في شيء آخر.

يجيب بعضهم عن إشكال التقارب مع العلمانيَّة فيقول: العلمانيَّة ليست تفسيرًا واحدًا، فكلُّ نظام له نموذج مختلف، بل حتى الأنظمة العلمانيَّة المتوافقة في الفكر تجد بينها اختلافًا كبيرًا.

وهذا جواب يصرف نظر بعض الناس عن الإشكال لكنَّه لا يقول شيئًا، فمن البدهيِّ أن العلمانيّات تختلف، ككلّ الأفكار والاتجاهات، فلا يوجد في الدنيا اتجاه أو مذهب أو فكر لا يقوم على خلافات ورؤى متباينة، إنما هذه الخلافات ترجع لأصول محددة وتتفق على جذور مشتركة وإلا لما صارت فكرة واحدة ولا كانت منظومة محددة، فحديثنا هنا ليس عن فروع تفصيليَّة في العلمانيَّة، بل عن الأصل العلمانيّ المشترك.

من اللافت للنظر هنا أنَّ مسوغات العلمانيّين ودوافعهم لرفض الحكم بالإسلام أو التشكيك فيه أصبحت متسربة ومتداولة بين بعض «الإسلاميّين»، فصرتَ تجد مثل هذه العبارات تتردد بينهم:

(عن أيِّ شريعة تتحدثون؟ لا يمكن فرض رؤية دينيَّة محددة، نحن لا ننكر أنَّ التحريم والتحليل لله، لكن هذا لا يعني أن يكون حرامًا في الدنيا، هناك فرق بين الشَّريعة وتطبيق الشَّريعة، فالشَّريعة مقدسة، وأما تطبيق الشَّريعة فاجتهاديّ، ونحن

نريد تنزيه الدين وجعله مقدسًا بعيدًا عن ألاعيب السياسة وعبث المستبدين حتى لا يتحمل الدين سوء بعض أتباعه).

ونحو هذه المبررات التي تصاغ بأشكال مختلفة، وهي ذات المبررات والدوافع التي تحرك العلمانيّين العرب، بل ستصدم حين تجد أن ما يكرره بعض «الإسلاميّين» هنا هو عين ما يقوله العلمانيّون!

وحتى يتَّضح إشكال هذا النهج الجديد الذي يخطه بعض المنتسبين إلى «التيار الإسلاميّ»، نريد أن نعود بهم قليلًا إلى حيث لحظة (علي عبد الرازق) لنضع أيدينا على مشهد الصراع الإسلاميّ العلمانيّ على أي شيء كان، فهل كان (علي عبد الرازق) يريد هدم الإسلام وتدمير المسلمين والانتقام منهم؟ بالتأكيد لا، وإنما كان يقدِّم تصوُّرات منحرفة في النظام السياسيِّ.

لهذا تجد بعضهم يثني عليه: بأنَّه إنما أراد استنقاذ الوعي الإصلاحيّ والمدنيّ بالدولة والشأن العامّ، وما نجح في ذلك ليس لأنَّ طريقته ما كانت مقنعة، بل بسبب تكالب المستعمرين على ديار المسلمين وتظاهرهم بمعارضة إعادة الخلافة[(١)].

ويشيد به آخر: بأنَّه حريص أشدّ الحرص على أن يجنِّب الإسلام مزالق السياسة وأن يباعد بينه وبين معارك الحياة وأهواء الحاكمين، بحيث لا يخضع لسلطان أحد ولا يضاف إلى حساب أحد، يخشى أن يتولّد نظام من الإسلام فيتحمّل الإسلام أوزار هذا النظام[(٢)].

ويقول آخر منافحًا عنه: (جريمة علي عبد الرازق أنَّه طلب الحريَّة للدين في مواجهة الملك)[(٣)].

---

(١) مقدمة د. رضوان السيد لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص ٢١.

(٢) انظر: الخلافة والإمامة للدكتور عبد الكريم الخطيب، ص ٢١٨-٢٢٢.

(٣) أفكار ضد الرصاص، محمود عوض، ص ٨.

الغاية من هذا كلِّه، أنَّ الرؤية العلمانيَّة لا يجوز -موضوعيًّا- أن تنقلب رؤية إسلاميَّة بمجرد أن تحوَّل إليها بعض «الإسلاميّين»!

هذه بعض المشاريع المعاصرة لأسلمة النموذج العلمانيّ، تتفق جميعًا على محاولة التلفيق بين النظام السياسيّ الإسلاميّ والفلسفة العلمانيَّة، لكنَّها تصطدم بالأحكام الشرعيَّة الملزمة في النظام السياسيّ الإسلاميّ، فهي أحكام منبثقة من تصوّر ديني ما عاد محبَّذًا في الثقافة العلمانيَّة المعاصرة.

وبدلًا من التسليم لهذه الأحكام والانقياد لها وأن يقول المسلم ما أمره الله: ﴿**إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا**﴾ [النور: ٥١]، تحوّلت هذه الأحكام إلى إشكال لا بُدَّ من إعادة قراءته وفحصه للخروج منه بالهندام اللائق، وعظمة الله في قلب المؤمن ترعد فرائصه وترهب أركان قلبه من التسامح مع أيِّ تحريف لأيِّ حكم شرعيٍّ، والغيورون على دين الله من الدعاة والعاملين لنصرة الإسلام هم أولى الناس بتعظيم أحكام الإسلام وتقديرها حقّ قدرها، وحين يضيق الواقع ويتعسّر الحال في تطبيق أيّ حكم شرعيّ فلهم في أحكام الضرورة والحاجة مندوحة عن تحريف أي حكم شرعيٍّ، فالمتغيِّرات لها اجتهادها الخاصُّ من دون أن ترجع على المفاهيم والمعاني الشرعيَّة بالتغيير والتحريف.

نظريَّة القرافي في التصرُّفات النبويَّة والتوظيف المعاصر

هل كان يدور بخلد الفقيه المالكيّ شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ) أنَّ اسمه سيتردَّد بعد وفاته بقرون في محاولة التلفيق بين النظام السياسيّ الإسلاميّ والعلمانيّ؟

هل كان «القرافي» يريد في حديثه عن تصرُّفات النَّبيِّ ﷺ بالإمامة والقضاء ما ذكره بعض المعاصرين عنه أنَّه دليل على أنَّ «الأحكام الشرعيَّة السياسيَّة تصرفات غير ملزمة وإنما هي مرتبطة بالأئمة يقيمونها بحسب الأصلح»؟

لا بأس، لنلملم أطراف هذا الموضوع، ولنعيد ترتيب المشهد من جديد، ولنشرح القصة بالكامل، لنعرف أين يقع «القرافي» وأين يقع بعض المعاصرين الذين يستشهدون بـ«القرافي» كثيرًا.

لدينا إذًا ثلاثة أمور:

ماذا قال «القرافي»؟

وماذا فهم بعض المعاصرين منه؟

وما مدى صحَّة هذا الفهم؟

أما كلام «القرافي» فهو يقرِّر أنَّ ما صدر من النَّبيِّ ﷺ باعتباره إمامًا للمسلمين فهو خاصٌّ بالأئمة، وما صدر باعتباره قاضيًا فهو خاصٌّ بالقضاة، وما صدر منه باعتباره تبليغًا وفتوى فهو لعموم الناس، فمثلًا: توزيع الغنائم وتجهيز الجيوش فعله النَّبيُّ ﷺ باعتباره إمامًا فلا يسوغ لأحد أن يوزع الغنائم أو يجهز الجيوش إلا إن كان إمامًا، وليس هذا كالفتوى الصادرة من النَّبيِّ ﷺ والتي تكون لعموم المسلمين، وما فعله النَّبيُّ ﷺ

باعتباره قاضيًا فهو حكم قضائيٌّ لا يشمل عموم الناس، فحين قال النَّبيُّ ﷺ لهند بنت عتبة: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف[١]، فقد قاله النَّبيُّ ﷺ باعتباره قاضيًا، فلا يجوز للمرأة أن تأخذ من مال زوجها إلا بعد حكم القاضي، لأنَّ تصرُّف الرَّسول ﷺ كان باعتباره قاضيًا -على رأي بعض أهل العلم- وليس هو من قبيل الفتوى والتشريع المطلق، وقال آخرون: يجوز للمرأة أن تأخذ بلا إذن قضائيٍّ، لأن تصرُّف النَّبيِّ ﷺ هنا كان إفتاء لها وليس قضاء على زوجها.

فأحكام الإمامة والقضاء والفتيا كلّها قضايا تشريع، لكن منها ما هو تشريع لعموم الناس يقومون به من دون إذن إمام ولا حكم قاضٍ، ومنها ما هو تشريع خاصّ بالإمامة لا يصدر إلا من إمام، وتشريع خاصّ بالقضاء لا يصدر إلا من قاضٍ، فما صدر من الرَّسول ﷺ باعتباره قاضيًا أو إمامًا فأحكامه متعلقة بالأئمة والقضاة سواء كانت واجبة أو مندوبة أو مباحة، وإلا فالأصل هو كونها أحكامًا تشريعيَّة عامة لجميع الناس.

هذه خلاصة نظريَّة «القرافي» في التصرُّفات النبويَّة[٢].

وأما في عصرنا الحاضر فقد فُهِم القرافي من عددٍ من المعاصرين بشكل مختلف تمامًا، وأصبح رأي «القرافي» يتكرَّر في بعض الدِّراسات السياسيَّة بتفسير لا يمتّ لتنظير القرافي بأيّ صلة.

ماذا فهم بعض المعاصرين من نظريَّة «القرافي»؟

يقولون: إنَّ أفعال النَّبيِّ ﷺ وأقواله الواردة في باب الحكم الدستوريّ والسياسيّ ليست ملزمة، بل هي أمور فعلها النَّبيُّ ﷺ باعتباره إمامًا، وبما يحقق المصلحة المقصودة في ذلك الزمان، ولهذا فالأئمة من بعده يجتهدون في بناء الأحكام السياسيَّة

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٧٦٩ برقم (٢٠٩٥).
(٢) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي ٤٥-٤٩.

بحسب المصلحة التي بنى عليها النَّبيّ ﷺ تلك الأحكام التي ليست ملزمة لهم كأحكام العبادات والمعاملات والمقدرات التي جاءت فيها نصوص ملزمة لعموم الناس.

هذه خلاصة تلك الآراء.

فهل هذا هو كلام «القرافي»؟

بالتأكيد لا.

إذًا فأين الخلل؟

الخلل دخل عليهم من محورين:

الأول: عمليَّة النقل الخطرة التي مارسوها على كلام القرافي، فهو يتحدث عن تصرفات محددة من الرَّسول ﷺ فجعلوه يقصد كلّ الأحكام السياسيَّة!

فالقرافي يتحدث عن فعل صدر باعتباره إمامًا، ولم يقُل كلّ أحكام السياسة، فهو يتحدث عن أفعال معينة قام بها الرَّسول ﷺ باعتباره إمامًا؛ كإقامة الحدود وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم ونحوها، ولم يقُل هذا عن كلّ ما يحتويه باب السياسة، وكان يتحدث عن تصرفات، وليس عن كلّ الأقوال والأفعال في الباب، فهذا تحريف سيئ لكلامه.

كما أنَّ النَّبيّ ﷺ له تصرفات باعتباره قاضيًا، ولا يقول أحد إنَّ كلّ أحكام القضاء اجتهاديَّة مصلحيَّة لا نصوص فيها!

فمثلًا حين يقول النَّبيّ ﷺ: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)[(١)]، فهل يقول عاقل إن هذا تصرف منه عليه الصَّلاة والسَّلام باعتباره إمامًا؟ فمِن حقّ الحكام أن يحددوا

(١) أخرجه البخاري ٦/ ٨ برقم (٤٤٢٥).

باجتهادهم هل يفلح القوم إن ولوا أمرهم امرأة، أو ألّا يفلحوا!

وحين يقول النَّبيّ ﷺ لمن سأله: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا[1]، فهل يقول أحد إنَّ هذا حكم للأئمة أو للناس فهم الذين يحددون اعتبار الصلاة هنا أو عدم اعتبارها؟ وما الحاجة لسؤال الصحابة للنبيِّ ﷺ إذًا إن كان كلُّ شؤون السياسة مصلحيَّة بحتة!

لهذا قال القرافي: (فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن ونحو ذلك، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر؛ لأنَّه عليه الصَّلاة والسَّلام فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعًا مقررًا)[2].

فالموضوع عن تصرف معيَّن وليس عن كلِّ أحكام الباب، فهذه عمليَّة نقل قفزت على مفازات عدة حتى تصل إلى هذه النتيجة!

فتصرفات الإمامة هي جزء من السياسة، وليست هي كلّ السياسة، فثَمَّ أحكام كثيرة شرعيَّة هي من صميم السياسة ولا علاقة لها بموضوع التصرفات.

الثاني: أن القرافي جعلها أحكامًا خاصَّة بالأئمة، ولم يخرجها عن التشريع، فهي تشريع حسب تأصيله لكن لا يقوم بها إلا الإمام، وأما هذا الفهم العصري فقد ألغى عنها التشريع وجعلها أحكامًا مصلحيَّة متغيِّرة، وهذا بعيد جدًّا عن تقرير القرافي، فتصرفات الإمامة المختصة بالأئمة منها ما هو واجب على الإمام كإقامة الحدود، ومنها ما هو مندوب أو مباح حسب كلّ حكم، ولهذا اختلف العلماء في جملة من الأحكام

(١) أخرجه مسلم ٣/ ١٤٨٠ برقم (١٨٥٤).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٤٩.

السياسيَّة، وما خطر ببال أحد منهم أنَّ كلّ أحكام السياسة خارجة عن التشريع، ولو كان هذا واردًا عندهم لما أتعبوا أذهانهم في الحديث عن كونها واجبة أو مباحة أو مندوبة أو منسوخة، إلخ، لأنَّها في النهاية ستكون خاصَّة بعصر الرَّسول ﷺ ولا تلزم أحدًا، كما هو هذا الفهم العصري المغلوط!

فهذان غلطان حرفا رأي القرافي وقلباه رأسًا على عقب، فخرج برأي جديد لم يعرفه القرافي ولا كان يدور في خلد أحد من عصره، فالقرافي يتحدث عن جزئية معينة في السياسة وهؤلاء جعلوه يتحدث عن كلّ السياسة! والقرافي يتحدث عن تشريع وإلزام لكنَّه خاصّ بالأئمة والقضاة فأخذوا برأيه هذا بعد أن نزعوا منه صفة التشريع.

فصار رأيهم المحدث يقول: السياسة ليس فيها أحكام وتشريعات ملزمة، وإنما تقوم على مبادئ كُليّة عامَّة، تعتمد على المصلحة المتغيرة.

هي نتيجة وصلوا إليها عن طريق «القرافي»، واندفع إليها آخرون من مسار مصلحة «الطوفي»، وتدلى غيرهم عليها من جهة مقاصد «الشاطبي».

تقول هذه النتيجة أنَّ بالإمكان تجاوز كثير من الأحكام الشرعيَّة التفصيليَّة التي يجري عليها الخلاف المعاصر، حيث لم تعد ملزمة كما كنّا نتوهم.

سيخطر في ذهنك سريعًا بعد قراءة هذا التفسير سؤال مشروع يقول:

ما فرق هذا الكلام عن العلمانيَّة؟

فالخلاف مع العلمانيَّة حول النظام السياسيِّ المعتمد على تشريعات وأحكام ثابتة، وحين تكون أبواب السياسة خارجة عن التشريع فالخلاف إذًا على أيِّ شيء؟

وهو سؤال محرج يتطلَّب جوابًا واضحًا عن الفرق الذي يميز هذا الطرح الإسلاميّ عن الطرح العلمانيّ، وقد ذكروا في التفريق أمرين:

الفرق الأول: أنَّ أصحاب هذا التفسير يؤمنون بالمبادئ الكُلِّيَّة والأصول العامَّة للشَّريعة، ويؤمنون بقيام الأحكام على المصلحة كما راعتها الشَّريعة بخلاف الفكر العلمانيِّ.

وهذا فرق غير كافٍ ولا مقنع، لأنَّ الأصول العامَّة والمبادئ الكُلِّيَّة تتميَّز بالعموميَّة المطلقة بما يمكن إدراج كلّ التفسيرات فيها، ولن يكون لدى الفكر العلمانيِّ حساسيَّة من مبادئ العدل والحريَّة والشورى والمساواة حين تكون مجرد مبادئ كُلِّيَّة عامَّة، وأما المصلحة فما يزال الفكر العلمانيّ يدعو من قديم لأن تعتمد المصلحة، بعيدًا عن الأحكام التشريعيَّة التفصيليَّة.

الفرق الثاني: أنَّ العلمانيَّة ليست شيئًا واحدًا ولا فكرًا محددًا، فيمكن بمثل هذه الرؤية التقريب والتوافق مع تفسير معيَّن للعلمانيَّة لا يحمل عداءً للإسلام وأهله، فهؤلاء يمكن تبني موقف قريب من موقفهم؛ لأنَّ رؤيتهم لا تعارض الإسلام وإنما الخلاف مع العلمانيَّة المعادية للإسلام.

إذًا ليس ثم مشكلة كبيرة مع الفكر العلمانيِّ «المعتدل» الذي لا يعادي الدين، لأنَّه في النهاية حصل اتفاق على إبعاد أيِّ أحكام شرعيَّة ملزمة من الحكم، وصار الاعتماد على المصلحة المتغيرة، فأساس الخلاف مع العلمانيّين هو في الإلزام بأحكام بناءً على رؤية دينية، وحين لا يعتمد النظام السياسيّ الإسلاميّ على أيّ أحكام شرعيَّة محدّدة فقد حصل الاتفاق والتقارب بين الفكر العلمانيّ والإسلاميّ.

ربما يفرح بعض الناس بهذا التقارب كحل وسط وخيار جديد للعمل الإسلاميّ المعاصر، لكن واقع الأمر -وبكلّ أسف- أنَّه ليس خيارًا جديدًا، بل هو تحويل للنظريَّة الإسلاميَّة لتكون متوافقة مع المنظومة العلمانيَّة التي لم تغيِّر شيئًا من منهجها،

بل بقيت في مكانها وجاءت إليها المنظومة الإسلاميَّة بعد أن حقَّقت الحدَّ الأدنى من الشرط العلمانيّ المقبول.

يتوهّم أنّ الصراع (الإسلاميّ العلمانيّ) قديمًا كان مع العلمانيّين المتطرفين الذين يعادون الدين ويسعون لاستئصاله، فيشعر بارتياح لأنَّه استطاع أن يكسب بعض العلمانيّين، وما علم أنَّ الصراع أساسًا كان مع العلمانيَّة التي لا تعادي الدين، وأنَّ النزاع تحديدًا وقع في كيفية فرض نموذج دينيٍّ على الناس، وأما العلمانيَّة المعادية للدين فالخلاف معهم لم يكن في النظام السياسي أصلًا، فلا معنى الآن لاستثنائهم لأنهم كانوا من الأصل خارج النزاع!

فالتوظيف المعاصر لنظرية التصرفات النبوية أخرج لنا قصة جديدة لعلمانيةٍ لا تعارض الإسلام هي ذاتها العلمانيَّة التي حوربت من قديم، ثم أصبحت مع مرور الأيام لا تعارض الإسلام!

تطبيق الشَّريعة بعدم تطبيق الشَّريعة

هل أنت ضدّ (تطبيق الشَّريعة)؟

خذ هذا السؤال وضعه على طاولة أي اتجاه علمانيّ، ستجد أنَّ الغالبية منهم تقول لك بوضوح: لستُ ضدّ تطبيق الشَّريعة، بل إنَّ ما أدعو إليه هو التطبيق الحقيقيّ للشَّريعة.

بل لستَ بحاجة إلى أن تعرض هذا السؤال على أحد، لأنَّ الأجوبة متاحة منثورة بين ناظريك في القنوات والمواقع والدِّراسات، يتحدث فيها العلمانيّون بوضوح أنهم لا يعارضون الشَّريعة وأن موقفهم ليس فيه عداء ولا مخاصمة لها.

هل انتقل الخطاب العلمانيّ إذًا إلى الصف الإسلاميّ وتخلوا عن رؤاهم العلمانيَّة؟

أو قد انتهى الخصام الإسلاميّ العلمانيّ حول تطبيق الشَّريعة وصارت من الأمور المسلّمة؟

لنأخذ أولًا نموذجًا من هذه الإجابات ولنفحص مضامينه جيِّدًا حتى نكتشف الجواب عن هذا السؤال، ولأنَّ النماذج لدينا كثيرة، فسنضع جهاز الفحص على أوسعها وأشهرها، وهو نموذج الدكتور محمد عابد الجابري، وسبب اختيارنا للجابري يرجع لأسباب عدة، من أهمها أنَّه شرح فكرته شرحًا بيِّنًا يوفر عليك كثيرًا من الظنِّ والاستنتاج.

يتفق معنا الجابري أولًا على أنَّ تطبيق الشَّريعة قد غدا من المسلّمات التي يصعب معارضتها، فهو في نظره:

(شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضادٍّ ولا حتى بشعار بديل، ومَن يستطيع أن يناقش وجوب تطبيق الشَّريعة في بلاد إسلاميَّة تستمدُّ معظمُ نظم الحكم فيها شرعيَّتها من الانتماء للإسلام بصورة من الصور؟)[1].

ولهذا يبدي الجابري معارضة للعلمانيَّة ولفكرة فصل الدين عن الدولة، ويرى أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة لا تحتاج إليها فهي خاصَّة بالهويَّة الأوروبيَّة.

ما مفهوم (تحكيم الشَّريعة) إذًا عند الجابريّ؟ وما العلمانيَّة التي يعارضها؟

لنستعرض معًا رؤية الجابري التفصيليَّة حول هذا الموضوع حتى يتَّضح جيِّدًا مقصوده منها:

يرى الجابري أنَّه لا بُدَّ من مرجعيَّة فقهيَّة لتحكيم الشَّريعة، ويرى أنَّ المرجعيّات الفقهيَّة التراثيَّة غير موثوقة، فيقول:

(يمكن القول إنّ معظم المرجعيّات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة -بكيفيَّة أو بأخرى- بالظروف السياسيَّة التي زامنتها)[2].

ولأنَّ الثقة بالمرجعيّات الفقهيَّة معدومة فلا بُدَّ من:

(التأكيد على ضرورة بناء مرجعيَّة تكون أسبق وأكثر مصداقيَّة من المرجعيّات المذهبيَّة، أعني تلك التي قامت أصلًا كوجهة نظر تروم تأييد موقف سياسيٍّ معين)[3].

وحلًّا لهذا الإشكال لا بُدَّ من العودة بالمرجعيَّة إلى مرحلة الصحابة -رضي الله عنهم-:

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٧٠.
(٢) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ٨.
(٣) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ٩.

(وإذا كنّا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين، والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة)[١].

وحين رجع الجابري لفقه الصحابة وجدهم في بنائهم الفقهيّ قد اعتمدوا على المصلحة:

(إنَّ المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دومًا هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرّفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النَّصِّ حتى ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصَّة تقتضي مثل هذا التأجيل للنَّصِّ)[٢].

واكتشف أنَّ النظر المصلحي عند الصحابة لا يختلف في نظرهم سواء أكان في القضايا التي ورد فيها نصٌّ، أم لا:

(إنَّ هذا المبدأ –مبدأ المصلحة– هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه نص)[٣].

وبناءً عليه يرى ضرورة الاعتماد على المصلحة في بناء النظام السياسيّ الإسلاميّ:

(يجب أن تؤسس عمليَّة تطبيق الشَّريعة في كلّ زمان ومكان وهي اعتبار المصلحة العامَّة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسيّ العام تحديد المصلحة في كلّ نازلة وفي كلّ حكم، وفي هذا شيء سهل؛ لأنَّ ميدان البحث عنها ميدان بشريّ)[٤].

وأمّا العلمانيَّة فيرى أنَّه مصطلح جرى تشويهه، فهو قد ارتبط في أول الأمر بالوحدة والاستقلال ضد الدولة العثمانية، ولهذا لا بُدَّ من تعويضه بمصطلحات بديلة:

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١٢.
(٢) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١٢.
(٣) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ٤١.
(٤) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١٧١.

(وفي رأيي أنَّه من الواجب استبعاد شعار العلمانيَّة من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطيّة والعقلانيّة، فهما اللذان يعبران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربيّ، الديمقراطيّة تعني حفظ الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانيّة تعني الصدور في الممارسة السياسيّة عن العقل ومعاييره المنطقيّة والأخلاقيّة وليس عن الهوى والتعصّب وتقلّبات المزاج)[1].

والمجتمع الإسلاميّ في نظره ليس بحاجة إلى فصل الدين عن الدولة، إنما يحتاج إلى فصل الدين عن السياسة:

(ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، وتمثل السياسة ما هو نسبيّ ومتغيّر، السياسة تحركها المصالح الشَّخصيَّة أو الفئويَّة، أما الدين فيجب أن ينزّه عن ذلك وإلّا فقد جوهره وروحه)[2].

الصورة الكُلِّيَّة لتطبيق الشَّريعة:

لعلنا بعد هذا العرض التفصيليّ أن ننظر في الصورة الكلية لتطبيق الشَّريعة عند محمد عابد الجابري.

نهاية رؤية الجابري أننا سنعتمد على المصلحة، فما جاءت به فهو المعتبر، وما رفضته فهو غير معتبر، والمصلحة في رؤية الجابري ليست هي المصلحة بحسب الموازين الشرعيَّة المعروفة عند الفقهاء، بل المصلحة يمكن أن تتجاوز حتى النَّصّ القطعيّ.

(١) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١١٣.

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١١٦-١١٧.

وحين نعرف أنَّ كلّ الاتجاهات العلمانيَّة تبحث عن المصلحة، وهي إنما ترفض تطبيق الشَّريعة بدعوى مخالفتها المصلحة المعاصرة، فإنَّ رؤية الجابري في النهاية هي ذات الرؤية العلمانيَّة، فهي سترفض تطبيق الشَّريعة، لكنَّها هذه المرة بدعوى تطبيق الشَّريعة!

الفرق بين رؤية الجابري والرؤية العلمانيَّة: أنَّ الرؤية العلمانيَّة صرحت بقبولها المفاهيم الحداثيّة المعاصرة، وصرحت برفضها تطبيق الشَّريعة المعارض لذلك، أما الجابري فقد كان مدركًا أنَّ هذا المسلك في رفض الأحكام الشرعيَّة ليس مجديًا، وأنَّه لا يمكن قبول المفاهيم الحداثية المعاصرة إلا بعد البحث عن مرجعيَّة فقهيَّة لها، واستنبات أصول تراثيّة للمفاهيم المعاصرة، ولهذا حرص على تجاوز المفاهيم التراثيّة من خلال مفاهيم تراثيّة أخرى.

هل هذا دخول في النوايا أو إساءة ظنّ أو حتى تحليل واستنباط؟

أبدًا، بل هو أمر يتحدث عنه الجابري كثيرًا وبكل وضوح، ويراه ضروريًّا لأيّ إصلاح.

فهو يعترف أنَّ قراءة التراث إنما هي طريقة للبحث عن سند تاريخيّ للمضامين الحديثة:

(إنَّ هذا يعني أنَّ قراءتنا لما كان موضوعًا للتفكير أو قابلًا لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخيٍّ يمكِّننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه)[١].

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٩٧.

وحين شرع في البحث عن حقوق الإنسان في التراث الإسلاميّ قرر بوضوح أنه:

(يجب ألّا يغرب عن بالنا قط أننا موجهون في قراءتنا لنصوص تراثنا بالرغبة في تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه على جميع المستويات، تأسيسًا يجعلها ذات جذور في تراثنا وكياننا الحضاري)[١]، فهي رؤية واضحة تبحث عن جذور للنتائج المتقررة سلفًا!

وهذه الطريقة نابعة من واقع خبرة لدى الجابري، أدرك بها أنَّ التجديد لا يمكن أن يمرّ من دون أدوات تراثيّة:

(لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربيّ إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصّة وإمكاناته الذاتيَّة أولًا)[٢].

ولهذا شرح سبب اهتمامه بالتراث:

(والحقُّ أنَّ اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها)[٣].

وما دام أنَّ المقصد هو توظيف الأدوات التراثيَّة وليس الاعتماد عليها، فهو يعلن -بلا خجل- أنَّه في سبيل هذا الهدف فليس من المهم المحافظة على الموضوعيّة والصرامة العلميّة:

(والمقاربة ليست من الأمور التي يطبق عليها منطق الصواب والخطأ تطبيقًا صارمًا، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بموضوعات كالتي نحن بصددها، ذلك أنّ

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٢٠١.
(٢) بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص ٥٦٨.
(٣) محمد عابد الجابري في المسألة الثقافية ٢٥٠، نقلاً عن الحداثيين العرب في العقود الثلاثة الأخيرة وموقفهم من القرآن للجيلاني مفتاح، ص ٧٠.

موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلميّة، بل هو من جنس الحقائق الثورية إن جاز التعبير، الحقائق التي توظفها الثورات وكلّ دعوات الإصلاح والتي تستمد صدقها ولْنَقُل مصداقيَّتها من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة)[١].

فالذي حدث، أنَّ الجابري أراد هدم مفهوم «تطبيق الشَّريعة» من خلال البحث عن أصول شرعيَّة يستطيع بها إبدال مفهوم آخر بهذا المفهوم، لا ينازع المفاهيم الحداثيّة المعاصرة.

ولأجل هذا فمن الطبيعيّ أن يكون المنهج الذي يسلكه ليس منهجًا موضوعيًّا يبحث عن الدلائل ويتقصّى الوصول إلى الحقِّ بقدر ما هو بحث عمّا يعين على الهدف، وهو شيء يعترف به كما نقلنا ذلك سابقًا.

لهذا تجد أنَّ الجابريَّ يمارس تفريغ الأصول الشرعيَّة التي يتعامل معها من مضامينها:

فهو أوَّلًا: يتجاوز مرجعيّات الفقهاء بدعوى الوصول إلى فقه الصحابة، وهذا خلل منهجيّ كبير، لأنَّ الوصول إلى فقه الصحابة لا يتصوّر من دون هذه المرجعيّات الفقهيَّة، فهم الذين نقلوا لك آثار الصحابة وهم الذين محّصوها، فاتهامهم بأنهم كانوا منقادين للسياسة سيؤثر سلباً على فقة الصحابة الذين نقلوه، فالمنطق الصحيح أن يطعن الشَّخص في فقه الصحابة بناءً على طعنه في العصور التي نقلته، أما جعل العصور المتأخرة عصورًا ملوثة ومؤدلجة ومنحرفة ثم يستطيع الشَّخص الولوج منها إلى عصر الصحابة من دون أي تأثر فهذه طريقة استدلال ظريفة!

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٥٩.

ثانيًا: أنَّ الجابري لما وصل إلى عصر الصحابة لم يطالبنا بالتمسك بفقه الصحابة، وإلا لوجد أنَّ فقه الصحابة قائم على ذات الأصول التي ينطلق منها الفقهاء، وأنَّ فقههم في المصالح لا يختلف عن فقه العلماء، إنما أراد الجابريّ الانتقال إليهم لحذف من بعدهم ثم البدء في عمليَّة تفكير جديدة هي أنَّ الصحابة كانوا يعتمدون المصالح فقط، وهذه مغالطة كبيرة لفقه الصحابة، فالصحابة كانوا يستعملون المصّالح حقًّا، غير أنَّ المصالح في رؤيتهم تختلف عن المصالح في رؤية الجابري، فأساس رؤيتهم في المصالح قائم على اعتبارها وفق موازين الشَّريعة، فالمصالح والمفاسد لا يمكن أن تعرف بشكل تفصيليٍّ بعيدًا عن أدلة الشَّريعة ونصوصها، وشواهد اعتبار ذلك عند الصحابة أكثر من أن تحصر، وهو شيء يختلف تمامًا عند الجابري، لهذا يأتي الجابري إلى النُّصوص القطعيَّة التي جاءت بها الشَّريعة والتي هي من أصول المصالح المعتبرة، فيحرفها ويؤولها بسبب أنها مخالفة لرؤيته في المصلحة المنطلقة من رؤية مختلفة، كموقفه مثلًا من حدِّ السرقة وهو نصٌّ قطعيٌّ لا يحتمل الخلاف ولا التأويل، ومع ذلك فمن تطبيق الشَّريعة في نظر الجابري ألّا يطبق هذا الحكم، ويُتخلَّص من قطعيَّة الحكم بطرائق مختلفة كالبحث عن سبب تاريخيٍّ معيَّن يجعل الحكم مرتبطًا به، وهو:

(تدبير كان معمولًا به في الجاهليَّة لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق، لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق)[(١)]، ومارس أمثال هذا التأويل مع ما ترفضه الثقافة الغربيَّة من أحكام ميراث المرأة وحدّ الرِّدَّة وتعدُّد الزوجات والطلاق[(٢)].

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٨٤.

(٢) انظر: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٧٩ و١٨٣ و١٨٦.

ولو أنَّ الثقافة الغربيَّة المعاصرة تتقبَّل مثل هذا الأحكام لقبلته هذه النفوس ولما بحثت عن أسباب تاريخيَّة مفتعلة للتخلُّص منه!

ثالثًا: أنَّه لا ينطلق من مقاصد الشَّريعة وأصولها للحكم على المصالح المعاصرة، وإنما يريدنا أن نخلق مقاصد للشَّريعة من خلال هذه المصالح، فيقول:

(وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريّات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة فقط، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكلِّ ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد)[١].

فالطريقة عند الجابري ليس أن تنظر في المصلحة المعاصرة ومدى موافقتها للشَّريعة، بل أن تنظر في المصلحة المعاصرة وتبحث في الشَّريعة عما يجعلها من مقاصدها!

فمقاصد الشَّريعة عند العلماء هي استخراج أصول كلية مستقرأة من فروع الشَّريعة، وأما الجابري فيريد أن تكون مقاصد الشَّريعة منتزعة من المصالح المعاصرة التي نريد أن نجعلها داخلة ضمن الشَّريعة!

يزيد هذا بيانًا فيقول: (فإنَّ تطبيق الشَّريعة يتطلَّب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكُلِّيَّة كما كان يفعل الصحابة، وبعبارة أخرى إنَّ تطبيق الشَّريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلَّب إعادة بناء المرجعيَّة للتطبيق).

فبدلاً من أن يكون الجابري واضحاً في رفضه لتطبيق الشريعة واعتباره لما يخالفها، عاد فبحث عما يجعل ترك الشريعة غير مخالف للشريعة!

(١) الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١٩٢.

فالجابري إذًا يصل إلى ذات الغاية التي يجتمع فيها العلمانيّون، وإنما تميز عنهم بأنَّه مزق من الأدوات التراثيّة ما جعله طريقًا يوصله لهذه الغاية، ولهذا تجد الجابري يكرِّر ذات الصور النمطيّة التي يثيرها العلمانيّون ضد الشَّريعة، مثل:

أنَّه لا بُدَّ من فصل الدين عن السياسة حتى لا يؤدي ذلك إلى إدخال جرثومة التفرُّق والاختلاف في الدين، وما يحدثه من طائفيَّة وحروب أهليَّة، وأنَّه يجب تنزيه الدين عن السياسة حتى لا يفقد روحه لكونه مطلقًا وهي نسبيَّة متغيّرة[١]، وأنَّ تطبيق الحدود سيكون شبهة للتسييس[٢].

وأما موقف الجابري من العلمانيَّة فهو في الحقيقة رفض للفظها، وقبول لمحتواها، فهو يرفض اللفظ لما تعرض له من إسقاط وتشويه في نفوس عامَّة الناس، فأراد البحث عن ألفاظ بديلة، فجاء بالعقلانية والديمقراطيّة التي عرضها بديلًا عن العلمانيَّة، وهي تحمل ذات المضامين المستقرة في العلمانيَّة.

بعد هذا، يتضح جواب السؤال السابق:

هل تحوَّل العلمانيّون إلى الصفِّ الإسلاميِّ وأصبح تحكيم الشَّريعة من الأمور المسلَّمات؟

بالتأكيد لا، فما زال العلمانيّون على موقفهم في رفض تحكيم الشَّريعة، إنما الذي استجد هو انتقال كثيرٍ منهم إلى تبني ذات الموقف العلمانيّ من تحكيم الشَّريعة، ولكن بدلاً من رفض الشَّريعة، تفرّغ من مضمونها وتعبّأ بذات المضامين العلمانيَّة والليبراليّة، ولهذا يجري في رؤيتهم تأويل كلِّ الأحكام الشرعيَّة التي تعترض عليها

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ١١٦-١١٧.

(٢) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشَّريعة، ص ٢٠٠.

الثقافة الحداثية المعاصرة، فأي حكم لا ترتضيه الحداثة فهو مؤول، ويبحث في سبيل ذلك عن أي خلافٍ فقهيٍّ أو سبب نزول أو أي مخرجٍ من هنا أو هناك.

تطبيق الشَّريعة بعدم تطبيق الشَّريعة، مسلك لجأ إليه العلمانيّون هروبًا من النفرة التي يجدون أنفسهم فيها مع أي احتكاكٍ لهم مع الشارع المسلم، كما ذهب إليها بعض «الإسلاميّين» هروبًا من الضغط الذي يلاحقهم به العلمانيّون!

كيف يعلمن الإسلام؟

«قانون زواج المسلمة من الكافر أنموذجًا»

بعث إليّ أحد الأصدقاء مقطعًا لشخصيَّة قياديَّة معروفة يتحدث فيها عن مشروع قانون إقرار زواج المسلمة من غير المسلم، يقول ما فحواه:

إن زواج المسلمة من الكافر معلوم حكمه في الإسلام، لكنَّه يبقى اختيارًا شخصيًّا للمرأة، وهو من حقوقها التي لا تتدخل فيها الدولة، فلا إشكال عنده في وجود قانون يسوغ مثل هذا الزواج، بل ويرى أن قانون المنع من هذا الزواج لا حاجة إليه، لأن القضية متعلقة بجانب حرية الضمير والاعتقاد.

ليست هذه المرة الأولى التي أطّلع فيها على مثل هذا المخرج، فلقد سبق أن قرأته كثيرًا في مواضع ومواقف مختلفة، هو مخرج مريح يسير إليه بعض الناس ممن عندهم انتماء للإسلام، ولهم تاريخ في الدعوة والعمل، يسعى من خلاله للتوفيق بين حكم الشَّريعة القطعيّ في تحريم هذا الأمر، وبين ضغط الليبراليّة المعاصرة.

ونحن هنا يجب أن نميز بين فريقين يتفقان في النتيجة ولكنَّهما يفكران بشكل مختلف:

الفريق الأول:

من يتحدث في مثل موضوع زواج المسلمة من الكافر على مسلك أنَّ هذا نموذج للاستنارة الثقافيَّة التي تعطي المرأة حقوقها، وتخلصها من نير الاستبداد، وتحرّرها من الرجعيَّة والتخلف، وتعطيها حريَّة للعقل، إلخ، هذا الخطاب المحفوظ الذي تعرفون.

فهؤلاء ليس لنا معهم حديث في مثل هذه المقالة، فهم قوم لا يرفعون بالإسلام رأسًا، ورضوا لأنفسهم بالتبعيَّة الثقافيَّة العمياء للنموذج الغربيِّ، وتأثيرهم -بحمد الله- على المجتمعات المسلمة ما يزال محدودًا.

الفريق الثاني:

من يعلن أنَّ هذا محرّم، ومخالف للشَّريعة، ويعلن أنَّه لا يرضى به، وينصح الناس بعدم ارتكابه، لكنَّه يقول: أنا لا أتدخل في منعه، فالنظام ليس من حقّه أن يتدخل في مثل هذه الموضوعات، لأنَّه من الحقوق المكفولة للمرأة، وربما لا يجرُؤ بعضهم على التصريح بأن ذلك من قبيل الحقوق المكفولة، لكن حقيقة قوله بعدم التدخل تعني أنه حقّ من الحقوق.

فالفريق الثاني -بكلِّ اختصار- يقول لك:

أنا أعرف أنَّ هذا حرام، لكن كونه حرامًا لا يعني منعه، ولا ينفي كونه حقًّا من حقوق الإنسان يكفله الدستور ويحميه النظام، فالزّواج من الكافر حرام ويعاقب عليه في الآخرة، لكنَّه حقٌّ من حقوق المرأة في الدنيا، فثَمَّ فرق بين الحكم الدينيّ والحكم الدنيويّ.

دعونا قبل أن نناقش هذا المخرج نسأل أنفسنا:

ما العلمانيَّة؟

لنتجاوز المقدمات وندخل في عمق المعنى، فالعلمانيَّة تعني: إقامة نظام سياسيّ وقانونيّ لا يعتمد الدين مرجعيَّة ملزمة له، فالدين خيار محترم لشخص أو جماعة، ولهم حرية التعبد والتدين، ويمكنهم الالتزام بقيود دينهم ولكن في محيطهم الخاصّ دون أن يكون هذا حكمًا عامًا على جميع الناس ممن لا يرتضون دينهم.

فالعلمانيَّة في الشأن السياسيّ لا تفرض على أحدٍ فعل الفاحشة ولا شرب الخمر ولا فعل أي منكر يعتقد تحريمه، إنما تمنعه من أن يفرض معتقداته على الجميع، فيحرّم عليهم ما لا يريدون أو ما لا يعتقدون تحريمه.

حسنًا، هل لاحظتم معي الآن ما الذي حدث؟

فمن يقول: هو محرّم شرعًا لكنَّه حقٌّ من حقوقها، هو في الحقيقة يعيد إنتاج العلمانيَّة لكن بأسلوب آخر، فهو يجعل المحرّمات الشرعيَّة حقوقًا دستوريَّة يحفظها النظام ويغرس في المجتمعات صيانتها وتتربى الأجيال على احترام حقّ الناس فيها، ولا تريد العلمانيَّة من الشَّخص شيئًا أكثر من هذا.

فوا أسفاه، بعد أن قضى الشَّخص سنوات من عمره في الدعوة إلى تحكيم الشَّريعة وإقامة أحكام الإسلام، وخطب وكتب وحاضر دفاعًا عن أحكام الإسلام وبيانًا لخطر العلمانيَّة، وربما شابت رؤوس بعضهم في هذا المضمار، وتعرَّض لأشدّ أنواع الابتلاءات، فما طال عليهم الأمد حتى عاد فرفع ذات الراية التي كان يحاربها بعد أن غيّر اسمها، فأصبح المحرّم القطعيّ من أحكام دين الله حقًّا من حقوق الإنسان التي يجب أن يكفلها القانون!

التلفيق من جهة واحدة!

مشكلة هذا النمط من التفكير أنَّه يتوهم أن بإمكانه التوسط أو التلفيق بين إيمانه بالإسلام وتحكيمه للشَّريعة وانتمائه للمنهج الإسلاميّ، ومفاهيم الليبراليّة المعاصرة، وليت مشروع التلفيق هذا نشأ عنه منطقة وسط، تتخلص من بعض أحكام الإسلام ومن بعض أحكام الليبراليّة والعلمانيَّة المعاصرة، لكنَّها للأسف ليست منطقة في الوسط، بل هي تتحرك في حدود المتاح والسائغ من الفكر العلمانيّ والليبراليّ، لأنّ قناعاتك

الخاصّة بحرمة شيء لا تؤثر في التزامك بالفكر العلمانيّ ما دام أنّ قناعاتك بقيت في المحيط الخاصّ بك، وأصبحتَ في المحيط العام مقررًا لذات المفاهيم العلمانيَّة من كفالة النظام للحقوق مهما كانت مصادمة لضروريّات الشَّريعة.

فحقيقة هذا النمط من التفكير أنَّه علمنة للإسلام، تقدّم فيه أحكام الشَّريعة على وفق النموذج العلمانيّ، وفي حدود شروطه، وبما لا يخالف أصوله.

البراهين الشرعيَّة:

دعونا بعد ذلك ندخل في البرهنة الشرعيَّة على فساد مثل هذا النمط من التفكير، ونجيب عن السؤال الذي قد يثار في أذهان بعض الشباب والفتيات، وهو:

أنَّ من يقرِّر مثل هذا المعنى لم يقُل أنا أبيح الزواج من الكافر، بل هو ممن يصرح بتحريمها، وأنَّ صاحبها معرَّض للعقاب في الآخرة، غاية ما عنده أنَّه يرفض تدخل النظام في هذه القضية، فما الإشكال الشرعيُّ في ذلك؟

الحقيقة أنَّ هذا مصادم لقطعيّات الشَّريعة، فالحكم القطعيُّ ليس متعلِّقًا فقط بكونك تعتقد بحرمة الزنا، وحرمة الخمر، وحرمة سبّ الله وسبّ الرَّسول ﷺ، ولا في التزامك الشَّخصيّ بهذا الحكم وعدم مخالفتك له، بل ومن القطعيّ في الشَّريعة أنَّ هذه المحرّمات يجب منعها، والأدلة على ذلك كثيرة، سأسوق أصولها باختصار:

الأصل الأوَّل:

الأدلة الشرعيَّة التي جاءت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي كثيرة، ومتعددة، كقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقد فصل النَّبيّ ﷺ درجات الإنكار فقال: (من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطِع فبلسانه، فإن لم يستطِع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[1].

فهذا أصل قطعيٌّ في التعامل مع هذه المحرّمات، فمن يكتفي باعتقاد التحريم فهو ينقض هذا الأصل بالكلية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم على منع المنكر وإزالته وليس مجرد قناعة قلبية بتحريمه.

ولهذا جاءت النُّصوص الكثيرة في آثار ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما قال تعالى ذامًّا بني إسرائيل: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ [**المائدة**: ٧٨، ٧٩].

وقال سبحانه مبيِّنًا خطورة ترك القيام بواجب الإصلاح: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ**﴾ [**هود**: ١١٧].

وقد سألت أمُّ المؤمنين زينب بنت جحش -رضي الله عنها- رسول الله ﷺ فقالت: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث[2].

ولا يمكن السلامة من الوعيد الشرعيِّ على شيوع المنكرات بمجرد الاعتقاد القلبيِّ بحرمتها.

قد يعترض هنا واحد من أصحاب هذا الفريق فيقول:

نحن لا نلغي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أنتم تفهموننا بالعكس، نحن نعزز حرية ذلك، فنكفل للشخص حرية أن ينصح من يرى أنَّه أخطأ، فبإمكانك أن

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم ١٨٦.
(٢) أخرجه البخاري (٣٤٠٣) ومسلم (٧٤١٨).

تنصح المرأة بألّا تتزوج، بل ولا إشكال أن تبيِّن لها حرمة ذلك في الإسلام.

هذا الاعتراض يتوهّم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوقّف عند سقف الأمر باللسان، ولا يتعلق بحكم ونظام وإلزام، فهو كما ذكرنا يعيد تفسير الشَّريعة وفق الإطار العلمانيّ، فبما أنَّ العلمانيَّة لا تمانع في الجملة من النُّصح، تبع ذلك تفسير هذه الشعيرة على هذا النحو، وإلا فهو بعيد جدًّا عن حقيقة هذه الشعيرة، وما اتفق عليه المسلمون جميعًا:

١) فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس مفهومًا سائبًا يفسره كلّ أحد بحسب مزاجه، بل هو مفهوم شرعيّ ظاهر، وقد شرح النَّبيّ ﷺ درجات الإنكار في الحديث الصحيح بأنه يشتمل على التغيير باليد ثم اللسان ثم القلب، فالنُّصح درجة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس هو الدرجة الوحيدة.

٢) كما أنَّ في نصوص الكتاب والسُّنَّة وعيد على إشاعة المنكرات والمظالم، ولا يمكن السلامة من هذا الوعيد وتحقيق مراد الله تعالى بمجرد النُّصح مع إشاعة هذه الموبقات وحفظها بالقانون وتربية الأجيال على احترامها.

٣) وقد أثنى الله على هذه الأُمَّة بهذه الشعيرة: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [**آل عمران**: ١١٠]، ولا يخفى على أحد أن هذه الأُمَّة لم تكن تقتصر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على اللسان فقط.

٤) كما أنَّ الله ميز هذه الأُمَّة وفضّلها بهذه الشعيرة، وليس في الاكتفاء بنصح اللسان ما يقتضي مثل هذا التفضيل العظيم.

٥) وفي شواهد سيرة النَّبيّ ﷺ وخلفائه من بعده ما لا يحصى مما يقطع معه المسلم أنَّ فهمهم لهذه الشعيرة لم يكن مقتصرًا على اللسان فقط.

٦) يضاف إلى ذلك أن في أحكام الإسلام ولايات وقضاء وحسبة، وكلها تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو كانت هذه الشعيرة مجرد نصح باللسان لما كان ثم حاجة ولا إمكان لقيام مثل هذه الولايات.

٧) كما أنَّ الشَّريعة فرضت عقوبات هي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فهذه شواهد مختصرة تكشف أنَّه لا يمكن تفسير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه نصح باللسان فقط، ولن تجد لذلك أيّ وجه شرعيٍّ مقبول مهما كان ضعيفًا، ولا أيّ قول فقهيٍّ مهما كان شاذًّا، فهي محاولة لتقزيم هذه الشعيرة وتقطيعها حتى تخرج منسجمة مع المقاييس العلمانيَّة.

النُّصح المفقود:

والواقع أنَّ من يتبنى هذا المنظور العلمانيّ لن يكون صادقًا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلسانه، فهما متلازمان في الحقيقة، فالذي سينصح المسلمات في ترك الزواج من الكفار ويذكرهنّ بحرمة ذلك وأنه سفاح محرم ومصادم لقطعيّات الشَّريعة، لا يمكن أن يقف معارضًا لمنع هذا الجرم والحيلولة بين بعض النفوس الضعيفة وبين الوقوع في حمأته، وأما من يقزِّم هذه الشعيرة ويجعلها مقتصرة على اللسان فقط، فهو في الحقيقة لن ينصح ولن يأمر، والواقع خير شاهد، فمثل هؤلاء الناس الذي يكررون مثل هذه الإطلاقات هم من أعجز الناس عن النُّصح فيها، بل هم يقولون هذه حقوق للنساء، فبأي وجه ينصح المرأة في أمر هو يعترف أنَّه من حقوقها!

ولهذا تجد أنَّ اللغة تسير هنا على طريقة: لك الحقُّ أن تنصح.

لك الحقُّ يعني هو خيار لك، يعني كما لك أن تأكل وتشرب وتنام وتسافر وتقضي أوقاتًا سعيدة في أيّ مكان، لك أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتحولت هذه الشعيرة إلى شأن شخصيّ من شؤون المباحات، وهذا من آثار تفسير الأحكام الشَّرعيَّة وفق المتاح من الفكر العلمانيِّ.

وأرجو ألّا يعترض أحد بأن التغيير متعلق بالسلطة مثلًا، أو بحال القدرة، أو بما لا يترتب عليه مفسدة أعظم، لأن خلافنا مع هذا الفريق ليس في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا في الحدود أو الضوابط، بل في حقيقته ومفهومه.

هذا ما يتعلّق بالأصل الأول الذي يدل على المنهج الشرعيّ في التعامل مع المحرمات القطعيّة، وأنه لا يكفي فيها مجرد الاعتقاد القلبيّ.

نواصل بعد ذلك عرض بقيَّة الأصول باختصار:

الأصل الثاني:

قاعدة الطاعة في المعروف، كما في الصحيحين: (إنما الطاعة في المعروف)[1].

فالطاعة في الشَّريعة لأيّ أحد له حقّ طاعة -سواء أكان أميرًا أم زوجًا أم والدًا- هو مشروط بطاعة الله تعالى، فما كان محرمًا فلا طاعة فيه.

وهذا يعني أنَّ القوانين المحرمة لا اعتبار لها ولا طاعة، فلا يكفي مجرد أن تعتقد بقلبك أن هذا القانون محرم، بل يجب إلغاء أثره وعدم الالتزام به، فالقوانين محكومة بالشرع، وليس الشرع محكومًا بهذه القوانين المخالفة، فإذا جاء قانون مخالف للشرع فلا اعتبار له، هذه القاعدة الشرعيَّة تنافي هذه الطريقة التلفيقيَّة التي قلبت القاعدة فجعلت العبرة بالقانون، وأما الشرع فمجرد قناعة قلبيَّة!

(١) أخرجه البخاري (٧١٤٥) ومسلم (١٨٤٠).

فالقاعدة في الشَّريعة أنَّه يجب التحاكم إليها كما قال تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال سبحانه:﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة: ٤٤]، وليس أن يكون الحكم إلى غيرها!

الأصل الثالث:

قاعدة إلغاء مشروعيَّة السلطة التي ترتكب كفرًا بواحًا.

كما في حديث عبادة بن الصامت -رضي الله عنه- قال: (دعانا النَّبيّ ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألّا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان)[١].

ومنه أجمع العلماء على عدم مشروعيَّة سلطة الحاكم الكافر.

ووجه الدلالة هنا: أنَّ الكفر موجب عند القدرة للخروج على السلطة وعدم الاعتداد بها، فالأمر هنا ليس قناعة قلبيَّة بأن تعتقد أنَّ هذا كفر ويكفي، بل إلغاء لمشروعيَّة السلطة بأكملها.

الأصل الرابع: العقوبات الشرعيَّة:

فالشَّريعة لم تكتفِ بمجرَّد المنع والتحريم، بل أتبعت ذلك بمشروعيَّة العقوبات على هذه المنكرات والموبقات، منها: ما نصّت على عقوبته في باب الحدود كحدِّ الزنا والخمر والقذف والسرقة والحرابة، ومنها: ما لم تحدّد عقوبته وإنما يكون ذلك من جنس التعزير الذي اتفق الفقهاء كافَّةً على مشروعيَّته في المعاصي التي لا حدَّ فيها ولا كفارة.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٠٥٥) ومسلم (١٧٠٩).

فالأمر تجاوز مجرد المنع إلى فرض العقوبة، ومن يكتفي بمجرد الاعتقاد لا يمكن أن يفهم شريعة توجب عقوبة.

وحتى تدرك عمق الهوة بين أحكام الإسلام ومثل هذا النمط من التفكير، لاحظ أنَّ زواج المسلمة من الكافر هو محرّم شرعًا باتفاق المسلمين، فهو علاقة سفاح في الشرع، بل أشدّ من ذلك، لأنَّ الزنا يفعله الشَّخص بهوى وشهوة، أما العلاقة هنا فقد تجاوزت ارتكاب الفاحشة إلى المجاهرة بها، بل واستحلالها ومعاملة ما حرّمه الشارع معاملة المشروع ومساواته بما أباح الله، فالقضية أشدّ بكثير من مجرد فعل الفاحشة، فكيف يتوهّم مسلم أنَّ الواجب الشرعيّ يقتصر على الاعتقاد بحرمة هذا الشيء، ولك بعد هذا أن تعتقد بأن هذا من حقوقهم القانونيَّة التي يجب أن يكفلها القضاء ويربى على احترامها الناس وينشأ على مراعاتها الصغار!

حقيقةً أنا مضطر لأنْ أختصر في عرض هذه الدلائل لأمرين:

١) أنَّ هذه من القضايا القطعيَّة التي يسلّم بها جمهور المسلمين فلا تحتاج إلى كلّ هذا الإسهاب.

٢) أنَّ الدلائل عليه كثيرة جدًّا، فأنت تريد التأصيل لأمر قطعيّ في الإسلام، فعندك ما يشقّ حصره من الدلائل.

تحصل إذًا أنَّ المحرمات الشرعيَّة كالفواحش والخمور والقتل والمظالم لا يكفي فيها أن تعتقد تحريمها، فالظنُّ أنَّه يكفي أن تعتقد بتحريمها ولا يضرك بعد هذا قبولك لها في النظام العامّ هو تفكير علمانيّ خالص لا يمكن أن يفهم في السياق الإسلاميّ.

دعني أقول لك شيئًا هنا:

هذه الطريقة، أعني طريقة: هو محرم في اعتقادي لكن لا أتدخل في منعه، لا تستعمل للأسف إلا مع الأحكام الشرعيَّة المحضة كمثل قضيتنا هذه.

لن تجد أحدًا يقول: الظلم حرام، لكن لا أتدخل في منعه!

أو العبث بالمال العام حرام حقًّا، لكن لا يحقّ المطالبة بالتدخل!

أو إن الشورى من أحكام الإسلام، لكن النظام ليس له علاقة بتطبيق ذلك!

لا أحد يقول هذا، لأنَّ الخلل فيه ظاهر يدركه الشَّخص بأدنى مستوى تفكير، لهذا تجدهم حين يستدلون بأدلة القرآن والسُّنَّة على ما يوافق أهواءهم، لا يعرضها أحد منهم على أن المطلوب منك أن تعتقد فقط، بل يستدل بها على أنها قوانين ونظم ملزمة يجب تطبيقها.

الجمع بين الاعتقاد الشرعيّ والاعتقاد الليبراليّ:

لعلك أيضًا أن تلحظ أنني أكرِّر: لا يكفي أن تعتقد بحرمة الزنا والخمر.

والحقيقة أن مشكلة هذا النمط من التفكير ليس أنَّه اقتصر على بعض الشرع وبقي عليه أن يكمل الباقي.

إنما هو للأسف يعتقد بخلاف الشرع، فهو لا يقول هذا محرم لكن لا أسمح للدولة أن تتدخل، وإنما يقول هذه المحرمات حقّ من حقوق الإنسان، ويجب على النظام أن يكفلها، فحقيقة أمره ليس تركًا لما يجب عليه اعتقاده، بل هو اعتقاد لما يصادمها.

فهو يعتقد تحريم الفاحشة، لكن في الوقت نفسه يعتقد أنّها حقٌّ من حقوق الإنسان!

وَهْمُ عدم تدخل الدولة:

وهنا نستطرد قليلًا لنكشف عن إشكال علميٍّ يتكرَّر، وهو:

أنَّ السبب الحقيقيَّ ليس متعلِّقًا بعدم تدخل الدولة، بحيث إنهم يرفضون تدخل الدولة مطلقًا، وبناءً عليه يرفضون تدخلها في مثل الزواج بغير المسلم.

فالواقع أن تدخل النظام موجود هنا، وهو يقرّ هذا التدّخل، ويدعو إليه وينصره، ويراه حقًّا من حقوق الإنسان، فالنظام لا يترك الناس بلا تدخل، بل هو يفرض القوانين، ويلزم به القضاة، وتحميه السلطة التنفيذية، ويعاقب من يخالف أحكامه.

فالقضية في الحقيقة ليست بين تدخل النظام أو عدم تدخله، وإنما هو يرفض تدخل الدولة في تطبيق ما حرمه الله، ويدعو لتطبيق الدولة وتدخلها في فرض العلمانيَّة!

وهذه من الحيل الشائعة عند مسوقي الليبرالية، وهو أن يصور الليبرالية وكأنها وعاء محايد، يقول أنا لا أتدخل، فيبدو جميلًا في التسويق الإعلاميّ للأفكار أن تقول: أنا محايد لا أتدخل، وليس من مهمّتي أن أفرض أيّ فكر، فهذا أسلوب تسويقي يروج في وسائل الإعلام ويؤثر في ذوي الثقافة السطحيَّة، لكنَّه أسلوب مخادعة، فالدولة ليست كيانًا محايدًا، فما يسمونه «عدم تدخل» هو تدخل كامل يفرض أنظمة وقوانين وأحكامًا وعقوبات.

خلاصة الأمر:

أنَّ من يقول عن القوانين التي تناقض شريعة الإسلام صراحة فتحلِّل ما حرَّم الله وتغيّر الحدود التي وضعها الله، من يقول: هي حرام دينيًّا، أو في الحكم الأخرويِّ، أو في الاعتقاد القلبيِّ، لكننا لا نتدخّل في منعها، أو ليس للدولة سلطة التدخّل، على أيّ

عبارة صاغ فيها مثل هذا المعنى، هو في الحقيقة يعيد إنتاج العلمانيَّة التي كان يحاربها، فالعلمانيَّة في الشأن السياسيّ تعني تحييد الدين بأن يبقى قناعات قلبيّة ومعتقدات ذاتيّة وسلوكيّات في الشأن الخاصّ، لكن لا علاقة لها بالنظام العامّ، وهذا بالضبط ما يقرره مثل هذا النمط من التفكير، فما أدري علامَ العداء والحرب على العلمانيَّة إذًا؟

بل أنا أعرف ما السبب!

وهو أنَّ الجيل المعاصر نشأ وهو يرى الدعاة والمشايخ وقادة العمل الإسلاميّ في كلّ مكان وهم يذمون العلمانيَّة، ويشتدون في ذمّها، ويستقصون في إظهار عيوبها، وبيان مصادمتها لأحكام الإسلام، فأصبح النفور من العلمانيَّة عميقًا في جيلٍ نشأ وهو يحمل نحوها كلَّ هذا العداء والرفض، وغُذِّي من نشأته بالدعوة لتحكيم الشَّريعة، وبيان فضائلها وخصائها، ففي مثل هذا الوضع تجد من الحرج الشديد والمأزق الكبير أن ترجع القهقرى فتقول للشباب والفتيات: العلمانيَّة لا بأس بها!

فالمنهج الموضوعي لمن يريد أن يعتنق العلمانيَّة أن يعلن ذلك بوضوح ويعترف بخطئه في رفض ذلك من قبل، أو يبين لنا ما الفرق بين ما يقرره وبين العلمانيَّة.

ولست بحاجة لأن أؤكد هنا أننا لا نتحدث عن مسألة فقهيَّة جرى فيها خلاف، ولا حتى عن مسألة فقهيَّة فيها إجماع ظنيّ، ولا حتى عن مسألة قطعيَّة أخطأ فيها أحد لاجتهاد أو تقصير، نحن نتحدث عن قضية قطعية قرآنيَّة بيِّنة، لا تخفى على عامة المسلمين، متعلقة بأساس الحكم بالشَّريعة، وتمسّ أساس التصور الإسلاميّ.

كما أننا نتحدث عن التأصيل الشرعيّ لها، فلسنا أمام واقع ضرورة أو مزاحمة بين مصالح ومفاسد مما يراعى فيه اختلاف الأحوال أو تتفاوت في تقديره الأفهام، بل أمام تأصيل كليّ يقرر مصادمة صريحة لمفاهيم الإسلام.

كلمة ختاميَّة:

إنَّ الحديث في هذه الأحكام حديث في الدين، وكلام في الرسالة، وقد قرن الله الكلام بغير علم مع أعظم المنكرات: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [**الأعراف**: ٣٣].

وإنَّ المسلم ليرتعد خوفًا من الخوض في الفتيا في تفصيلات الحلال والحرام التي تحتمل خلافًا، والدلائل عليها محتملة، فكيف بالعبث في الأصول والقطعيات.

إنَّ العبث بأحكام الشرع جرم كبير، ويزداد خطره وإشكالاته إذا صدر ممن له سابقة علم أو دعوة أو نصرة للشرع، فتمرر من خلاله مثل هذه الموبقات، وسابقته في الخير والدعوة لا تعفيه من إثم الإسهام في تحريف الشَّريعة، بل يجب أن تزيده مسؤوليَّة وحرصًا.

وواقع الحال أنَّ تديُّن المجتمعات المسلمة وتعظيمها للدين فَرَض على المفسدين ضرورة تمرير هذه المصادمات القطعيّة للشَّريعة عبر أسماء ووجوه مقبولة مجتمعيًّا، فيا بؤس من جعل نفسه مطيَّة لتمرير هذه الانحرافات، ويا خسارة من استفاد من تاريخه الدعويّ أو العلميّ الذي اكتسب به سمعة حسنة وقبولًا مجتمعيًّا في تمرير مصادمات للشَّريعة بحثًا عن مكسب صغير هنا أو هناك، مهما تأوّل فيها وتأوّل: ﴿**لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا سَاءَ مَا يَزِرُونَ**﴾ [**النحل**: ٢٥].

و(من سنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء)[١].

(١) أخرجه مسلم (١٠١٧).